



EL VOCABULARIO TECNICO DE QUMRAN EN RELACION CON EL CONCEPTO DE COMUNIDAD

ESTUDIOS PRELIMINARES PARA UNA ECLESIOLOGIA BIBLICA

(PRIMERA PARTE)

JOSE M.^a CASCIARO

Planteamiento del tema

El objeto del presente trabajo ha sido la búsqueda de una precisión del vocabulario estrechamente relacionado con la idea de "iglesia" en los textos de Qumrán, con el fin ulterior de revisar la posibilidad de uso, por parte de Jesús, del término arameo-palestinese que correspondiere a la ἐκκλησία que traduce el Primer Evangelio (Mt 16, 18 y 18, 17). Es evidente que el presente estudio, por sí solo, no puede resolver la cuestión. En otro estudio, relativamente prolijo, me he ocupado del valor de los vocablos *qahal*, *'edáh*, ἐκκλησία y συναγωγή en el Antiguo Testamento masorético y en la versión griega de los *Septuaginta* respectivamente (1). Espero que los resultados conjuntos de ambos estudios aporten alguna luz y precisen datos e ideas acerca del fondo veterotestamentario y judaico del concepto de la ἐκκλησία neotestamentaria. Pienso, sin embargo, que un estudio semejante sobre el uso de la terminología relativa al concepto de ἐκκλησία en los *Targumim* arameos será necesario para llegar a la fundamentación más completa del tema. Pero tal estudio habrá de reservarse para otro *kairós*.

Por lo que respecta al trabajo concreto que ahora emprendo, parecía, en principio, oportuno abordar en los textos de Qumrán

(1) Cfr. JOSÉ M.^a CASCIARO, *El concepto de "ekklêsía" en el Antiguo Testamento*, en "Estudios Bíblicos" XXV, 3.^a-4.^o (Madrid 1966) 317-348 y XXVI, 1.^o (1967) 5-38.

—tan cercanos geográfica y cronológicamente a la predicación de Jesús y al kérigma apostólico— el estudio de los términos, y el alcance de los conceptos en ellos expresados, relativos al ideario que los “qumránies” se forjaron acerca de su propia comunidad. Este estudio llevaría de la mano a la consideración del pensamiento “qumrání” sobre la función de su propia comunidad en el marco de la instrumentalidad salvífica de Israel. Igualmente, los resultados de este trabajo, desde su propio ángulo de visión, podrían dar luz sobre las posibilidades de genuinidad del *οικοδομήσω μοῦ τὴν ἐκκλησίαν* de Mt 16, 18 y del pasaje sobre la corrección fraterna de Mt 18, 17 y, extensivamente, sobre el valor de *ἐκκλησία* en los restantes libros del N. T.

Primer acceso a los términos. Estadística del uso.

Una primera lectura de los libros de Qumrán muestra que los “qumránies” se designaban a sí mismos específicamente con varios vocablos, de los cuales, los más frecuentemente utilizados son: *yahad* (יָהַד) y *‘edáh* (עֵדָה). Bastantes veces emplean también los términos *qahal* (קָהָל) y *šód* (סֹד). Raramente otras voces como *hibbúr* (חִבּוּר) y *haebaer* (הַעֲבֵאֵר). Desde muy pronto, en la actual literatura científica sobre Qumrán ha habido afortunadamente el *consensus* de traducir *yahad* por “comunidad” (2) y *‘edáh* por “congregación” (3). No existe, sin embargo, un acuerdo semejante para los otros términos. Únicamente se da una cierta tendencia a traducir *qahal* y *šód* indistintamente por “asamblea” (4); y, a su vez, *šód* también por “consejo” (5), “fundación” (6) u otros vocablos, a causa de la compleja significación que la palabra tiene a lo largo de la historia de la lengua hebrea. Los términos *hibbúr* y *haebaer* suelen traducirse general e indistintamente por “asociación” (7).

Quizás una estadística genérica pueda ofrecer datos preliminares de cierto interés para una primera valoración de los términos:

יָהַד, *YAHAD*: Aparece unas 90 veces, distribuidas del siguiente modo en los distintos escritos de Qumrán:

1QS	(= <i>Regla de la Comunidad</i>)	63 veces
1QSa	(= <i>Regla de la Congregación</i>)	7 "
1QH	(= <i>Hodayôt [Himnos]</i>)	4 "
1QSB	(= <i>Colección de Bendiciones</i>)	3 "

(2) *Communauté, Gemeinde, Community*, etc.

(3) *Congrégation, Gemeinschaft*, etc.

(4) *Assemblée*, etc.

(5) *Conseil, Rat*.

(6) *Foundation*.

(7) Por ejemplo, *Association*.



CD	(= <i>Documento de Damasco</i>)	3 veces
1QHf	(= <i>Hôdayôt</i> , fragmentos)	2 "
1QM	(= <i>Milhamáh</i> [<i>Regla de la Guerra</i>])	1 "
1QpHab	(= <i>Péšer</i> [comentario de] <i>Habacuc</i>)	1 "
1Q31	(= <i>Textos Litúrgicos</i>)	1 "
4QpIsd	(= fragmento D del <i>Péšer de Isaías</i> , [cueva 4. ^a])	1 "
4QPB	(= " <i>Patriarchal Blessings</i> ")	1 "
4QF1	(= <i>Florilegium</i>)	1 "
4QMa	(= Fragmentos de otro ms. de la <i>Milhamáh</i>) ...	1 "
1Q14	(= <i>Péšer de Miquéas</i>)	1 "

He dicho antes que *yaḥad* aparece en los manuscritos del Mar Muerto hasta ahora publicados unas 90 veces (8), indicando con ello aproximación, ya que en algunos pasajes hay duda de si el vocablo debe ser entendido como sustantivo o bien en sentido adverbial (= "juntamente, en común"). Otra advertencia que debo hacer es que en la estadística propuesta he prescindido del uso verbal de la raíz יחד, habiéndome reducido a solo su empleo como sustantivo (*yaḥad*).

עדה, 'EDAH: como sustantivo aparece 81 veces, distribuidas del modo siguiente (9):

(8) En concreto, los pasajes en que aparece el sustantivo *yaḥad* son los siguientes:

1QS: I,1.11.12.16; II,22.24.26; III,2.6.7.12; V,1.2.3 (dos veces). 5 (dos veces). 6.7 (dos veces).16.21 (dos veces).22; VI,3.7.8.10.13.14.15.16.18.19.21.22.23.24 VII,2.6.17.18.20.22.23.24 (dos veces); VIII,1.5.10.11.12.16, 17,19.22; IX,2.6.7.8.10.19; XI,8.

1QSa: I,26.27; II,2.11.17.18.21.

1QH: III,22.23; XI,14; XIV,18.

1QSB: IV,26; V,6.21,

CD (Recensión B): XX,1.14.32.

1QHf: X,6; XLVI,5.

1QM: XIV,4.

1QpHab: XII,4.

1Q31: I,1.

4QpIs^a: I,2.

4QPB: I,5.

4QF1: I,17.

4QMa: I.

1Q14: X,6.

(9) Los pasajes en que aparece el sustantivo *yaḥad* son en concreto:

1QSa: I,1.6.9.12.16.17.19.20.23.24.25.28; II,5.7.8.9.10.12.16 (dos veces).21.

1QM: I,10; II,1.3.5.7.9; III,2.4.11.13; IV,9 (dos veces).15. V,1; XII,7.9; XV,9.

CD: I,12; II,1; III,9; VII,20; VIII,13; X,4.5.8; XII,10.11.13; XIV,10; Recensión B: XIX,26; XX,2.3.

1QH: II,22.32; III,22; VI,5; VII,34; XIII,8.

4QpPs37: I,5; II,5.10.16.

1QSB: I,5; III,3; V,20.

1QHf: XI,10; XXIV,2; LV,2.



1QSa	...	21 veces
1QM	...	17 "
CD	...	15 "
1QH	...	6 "

4QpPs37	(= <i>Péser del Salmo 37</i>)	...	4 veces
1QSa	b	...	3 "
1QHf		...	3 "
1QS		...	2 "
1Q22	(= <i>Sentencias de Moisés</i>)	...	2 "
1QpHab		...	2 "
4QpIs ^a		...	1 "
4QpIs ^b		...	1 "
4QpIs ^c		...	1 "
4QpIs ^d		...	1 "
4QpHos ^b	(= <i>Péser de Oséas</i> , fragmento B)	...	1 "
4QpNah	(= <i>Péser de Nahum</i>)	...	1 "

קָהַל, QAHAL: En cuanto al empleo del sustantivo *qahal*, los textos qumránies se muestran ya más parcos: 16 veces, distribuidas de la siguiente manera (10):

1QM	...	5 veces
CD	...	4 "
1QSa	...	2 "
4QpNah	...	2 "
4QMa	...	1 "
1QH	...	1 "
1Q29	(= <i>Liturgia de las tres lenguas de fuego</i> , fragmento)	1 "

A este uso del sustantivo *qahal* habría que añadir la forma femenina *qehiláh* (קְהִלָּה) que aparece 2 veces: una vez en 1QM

- 1QS: V,1.20.
 1Q22: I,2; IV,1.
 1QpHab: V,12; X,10.
 4QpIs^a: 2 (= fragmento A, línea 2).
 4QpIs^b: II,10.
 4QpIs^c: 10 (= fragmento C, línea 10).
 4QpIs^d: I,3.
 4QpHos^b: II,10 (dudosa reconstrucción).
 4QpNah: II,5.

(10) He aquí en detalle los pasajes en que aparece el sustantivo *qahal*:

- 1QM: IV,10; XI,16; XIV,5; XV,10; XVIII,1.
 CD: VII,17; XI,22; XII,6; XIV,18.
 1QSa: I,25; II,4.
 4QpNah: III,5.7.
 4QMa: 3.
 1QH: II,30.
 1Q29: fragmento 5, línea 3.

y otra en 1QH, empleadas en el mismo significado que el masculino *qahal* (11).

סֹד, *ŠÔD*: El sustantivo *šôd* es, en cambio, usado 43 veces, pero no siempre en el sentido de “asamblea” o “comunidad”, sino en otros muy diversos, como “secreto”, “consejo”, “fundamento”, etc. Además, está muy desigualmente repartido, como puede apreciarse en la siguiente relación (12):

1QH	25 veces
1QS	10 "
1QHff	(fragmentos varios de <i>Hôdayôt</i> de la cueva 1.)	3 "
CD	2 "
1QM	1 "
1Q38	(= fragmentos himnicos)	1 "
1Q46	(= fragmento de género aun no definido)	1 "

Como puede apreciarse son las *Hôdayôt* (himnos o salmos) y el *Šerek hayahad* (Regla de la Comunidad) los escritos que acaparan el uso de *šôd*.

חִבּוּר, *HİBBÛR*: El sustantivo *hibbûr* es un *hapax legómenon* del Documento de Damasco XII, 8.

חֶבֶר, *HAEBÄER*: Casi lo mismo cabe decir del sustantivo *haebaer*, que solo aparece 2 veces en los manuscritos del Mar Muerto, y las dos en el Documento de Damasco también (13).

En resumen: Por lo que atañe a *yahad*, encontramos un uso muy desigual en los varios escritos qumránies: se destaca notoriamente 1QS, que lo emplea 63 veces, seguida de 1QSa (7 veces) y *Hôdayôt* (4 veces) mas los fragmentos de *Hôdayôt* (2 veces).

Especial intrínseca muestra la distribución de uso del vocablo *šôd*: prevalencia absoluta en los textos poéticos.

Por el contrario, *‘edáh* y *qahal* predominan en otros escritos distintos. Así, *‘edáh* predomina en 1QSa, 1QM y CD; mientras que *qahal* lo hace en 1QM y CD.

De *hibbûr* y *haebaer* no se puede extraer conclusión de interés.

(11) Se encuentra *qehiláh* concretamente en 1QM I,10 y 1QH II,12.

(12) Detalladamente el empleo de *šôd* es éste:

1QH: I,22.27; II,10.22; III,25.28; V,9.24.26. VI,5.26; VII,9.34; X,4; XI,4. 9.12.16; XII,12; XIII,14.15; XIV,18.21; XVII,19.

1QS: II,25; IV,1.6; VI,19; VIII,5; XI,7.8 (dos veces).9.10.

1QHff: f.IX,10; f.XXXI,1; f.LXIII,2.

CD: XIV,10; XIX,35.

1QM: XIII,9.

1Q38: VIII,1.

1Q46: I,1.

(13) CD: XIII,16; XIV,16. El mismo grupo de consonantes aparece también en 1QH, V,28, pero debe ser vocalizado חֶבֶר con el significado de “encantador de serpientes”.

Atendiendo al uso estadístico de los términos mencionados, podríamos hacer la siguiente agrupación provisional de los escritos que estudiamos:

Grupo A: 1QS y 1QH

Grupo B: 1QM y 1QSa

Grupo C: (eclectico entre A y B): 1QSB, 1QpHab, 4QpNah, 4QpPs37, etc.

Grupo D: (más reciente): CD.

Esta agrupación, basada en tan escasos elementos de juicio, no puede proporcionar todavía datos ni remotamente suficientes para una clasificación de los escritos qumránicos por épocas o autores. Ahora bien, hallándose ambas cuestiones (datación de los escritos y autores de los mismos) en una situación aun de primeros tanteos (14), puede servirnos la referida agrupación como punto de partida metodológico para proseguir nuestro trabajo. Por lo pronto, dicha agrupación contrasta en parte con la hipótesis que, en cierto modo, puede proponerse como más común hoy día y que se encuentra quizás más coherentemente expuesta por J. Carmignac (15).

Dificultad metodológica para nuestro estudio: problema de datación y determinación de autores de los escritos qumránicos.

En efecto, una grave dificultad metodológica se nos presenta al abordar nuestro estudio: la situación muy provisional para establecer por ahora una cronología de los escritos de Qumrán y su correlativo problema del autor o autores de tales escritos. Una base más sólida para responder a esa doble cuestión nos sería altamente valiosa como guía de nuestro estudio. Por ello, aunque sea como hipótesis completamente revisable, me ha parecido de interés sintetizar a este respecto el estado de las investigaciones relativas a la cronología de la literatura qumránica:

1QS: En mi opinión son muy atendibles las razones que, entre otros estudiosos, ha dado P. Guilbert para colocar la redacción de la *Regla de la Comunidad* antes de la persecución desencadenada

(14) Cfr. FELIPE SEN, *¿La última palabra sobre la antigüedad de los manuscritos del Mar Muerto?*, en "Cultura Bíblica" 212 (Madrid-Segovia 1967), 14-16.

(15) Cfr. J. CARMIGNAC en *Les Textes de Qumrán traduits et annotés*, vol. I, (Paris, Letouzey et Ané 1961), p. 85: "En fait, l'étude précise du vocabulaire, du style, des citations bibliques, de certains thèmes communs dénote une curieuse parenté entre la Règle de la Guerre et la Règle de la Communauté ou la Règle pour toute la Congrégation d'Israël, et plus encore entre la Règle de la Guerre et les Hymnes. Ces rapprochements sont si nombreux et si caractéristiques qu'il semblent postuler un même auteur pour tous ces ouvrages..."

por Alejandro Janneo (103-76 a. de C.). Según esto, habría que datar 1QS hacia fines del siglo II a. de C. (16). En principio se podría pensar el año 120 como fecha en torno a la cual se debió escribir. En todo caso, parece unánime la opinión de considerar 1QS como el escrito más antiguo de la literatura propiamente qumrání, entre los encontrados hasta hoy.

1QSa: Según una argumentación bien construida, J. Carmignac propone como probable la fecha 110 a. de C. En todo caso 1QSa sería posterior a 1QS y anterior a 1QM (17).

1QM: También parece atendible la conclusión a la que llega Carmignac respecto a la datación de este escrito: hacia 110 a. de C., pero un poquito posterior a 1QSa (18).

1QSB: En función de las hipótesis cronológicas establecidas para los escritos mencionados antes, parece razonable pensar en los años 110 a 100 a. de C. para la redacción de 1QSB (19).

1QH: Siguiendo las hipótesis de eminentes especialistas, entre ellos M. Delcor, existen probabilidades para situar la redacción de los *Himnos* hacia el año 100 a. de C. (20).

1QP^{Hab} 4QP^{Nah}, 4QP^{Ps37}: Serias dificultades se presentan para la datación de estos tres *pešarim*. En principio, varias razones inclinan a pensar en un único autor para los tres. Tras larga exposición J. Carmignac propone tímidamente las fechas 79 a 76 a. de C. para los tres escritos. Provisionalmente podemos adherirnos a esta opinión (21).

CD: Quizás aun menos segura es la datación del *Documento de Damasco*. Aquí es E. Cothenet quien merece, en mi opinión, un mayor crédito, de acuerdo también con otros estudiosos. Podemos establecer como más probable la datación del libro hacia el año 60 a. de C. Piensa Cothenet, en concreto, que CD debió ser escrito en los años que siguieron a la toma de Jerusalén por Pompeyo (22).

(16) Cfr. P. GUILBERT, en *Les Textes de Qumrân traduits et annotés*, vol. I (ya citado), pp. 14-15.

(17) Cfr. J. CARMIGNAC, en *Les Textes de Qumrân* (ya citado) vol. I, pp. 85-86.

(18) Cfr. J. CARMIGNAC, *ibid.* p. 136.

(19) Cfr. J. CARMIGNAC, *ibid.* vol. II (Paris 1963), p. 32.

(20) Cfr. M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrân (Hodayot)*. Texte hébreu, introduction, traduction, commentaire. (Paris, Letouzey et Ané 1962) 37-38.

(21) Cfr. J. CARMIGNAC, o. c. vol. II, pp. 48-56. Hace una reconstrucción metódica de la posible historia de los *qumránies* sincronizada con las efemérides de la Palestina de aquellos tiempos, y pasa revista crítica a las principales hipótesis propuestas por los estudiosos.

(22) Cfr. E. COTHENET en *Les Textes de Qumrân...* vol. II, pp. 140-143. La datación es deducida por Cothenet de los vagos indicios que contiene el texto y su probable sincronización con los acontecimientos de la historia de Palestina.

En resumen: podemos establecer, pues, la siguiente cronología provisional para los manuscritos del Mar Muerto que más interesan a nuestro estudio:

1QS	hacia el año	120 a. de C.	
1QSa	"	110	"
1QM	"	110	" (pero posterior a 1QSa)
1QSB	"	110-100	"
1QH	"	100 a. de C.	
1QpHab	}	79 a 76	"
4QpNah			
4QpPs37			
CD	"	60	"

En cuanto a los AUTORES de estos escritos tampoco se ha llegado aun a resultados firmes. En principio, las afinidades entre 1QS y la mayor parte de las composiciones poéticas de 1QH inclinan decididamente a pensar en un mismo autor, esto es, el llamado "Doctor de Justicia". También hay indicios para pensar que al mismo autor pertenecen 1QM y, con mayor probabilidad, 1QSa y 1QSB (23). Como hemos visto, a estas afinidades de orden interno no oponen dificultad, al contrario, las hipótesis generalmente aceptadas para la datación de las obras.

Grupo aparte constituyen los *pešarim* o interpretaciones de los libros de la Sagrada Escritura. En principio, los tres que nos interesan aquí podrían pertenecer a un mismo autor, a causa de estar escritos según el mismo sistema de interpretación, parecer de la misma época de redacción y presentar otras afinidades de estilo, mentalidad, vocabulario, etc.

Finalmente, caso distinto parece el del *Documento de Damasco*. Este escrito presenta peculiaridades que difícilmente pueden encuadrarse en las características de los anteriores: gran probabilidad, pues, para pensar en un autor distinto (24).

No obstante haber llegado a ser las opiniones precedentes bastante generalizadas entre los estudiosos de Qumrán, el estudio de la terminología que aquí nos ocupa presenta ciertas dificultades a la unidad de autor para 1QS, 1QM y 1QSa, al mismo tiempo que favorece la afinidad o unidad de autor para 1QS, 1QH y 1QSB. Por tanto, la distribución que más arriba he propuesto en los grupos

(23) Cfr. por ejemplo J. CARMIGNAC, o. c. vol. I, pp. 85-86 y vol. II, pp. 31-33. Hay estudiosos, como por ej., L. Arnaldich, para quienes el "Doctor de Justicia" es el único autor de 1QS, 1QSa, 1QSB, 1QH y —quizás— 1QM. Cfr. LUIS ARNALDICH, *Las comunidades de Qumrán y su organización jerárquica*, en *El Colegio Episcopal* (obra en colaboración, Madrid, Consejo Sup. de Inv. Cient. 1964), vol. I, p. 83.

(24) Cfr. E. COTHENET en *Les Textes de Qumrán...* vol. II, pp. 134-143.

A, B, A' y B', a partir del uso estadístico de los vocablos *yaḥad*, *qahal*, *'edāh* y *šōd* puede ser suficientemente sintomática para sernos útil por el momento.

LA "COMUNIDAD" EN EL GRUPO DE ESCRITOS A (1QS y 1QH) LA "COMUNIDAD" de 1QS

1) EL "YAḤAD" DE 1QS

Una lectura de 1QS nos hace ya notar el elevado número de veces, 63 en concreto, que aparece el vocablo *yaḥad*, en contraste con el reducido empleo del término en el A. T.: 2 veces solamente (25). Ahora bien ¿qué sentido tiene esta "comunidad" o *yaḥad*, en 1QS? Para estudiosos como L. Arnaldich, el *yaḥad* del "Manuale Disciplinae" está constituido por un grupo reducido de hombres perfectos (*tamīm*) dentro de la más amplia "congregación" o *'edāh*, de que habla tan abundantemente 1QSa. Tal *yaḥad*, incluso, parece que no debería sobrepasar el número de quince hombres, tres sacerdotes y doce laicos, constituyéndose en diversos lugares otros tantos *yaḥads*. Los hombres de este o estos *yaḥads* deberían tender más intensamente a la perfección que los demás esenios (?), encuadrados en la más amplia *'edāh*, deberían vivir, comer, deliberar, practicar los ritos de purificación, tener los bienes, etc. *en común*. El "cenobio" de Hīrbet-Qumrān era "como el corazón de la secta, el hogar de la misma y el lugar donde acudían, con ocasión de las grandes solemnidades, o para buscar dirección espiritual, tanto los que vivían en parajes contiguos, como los que estaban esparcidos por Palestina" (26).

Tanto D. Barthélemy y J. T. Milik, como A. Neher, entre otros, son también partidarios de una tal distinción —poco más o menos— entre *yaḥad* y *'edāh* en los escritos de Qumrān. Los dos primeros autores aducen una serie de razones basadas en las noticias, que en los diversos rollos van implicadas con uno u otro de los vocablos. Así, ambos estudiosos (27) ven en *yaḥad* un claro hermetis-

(25) Según G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hēbraischen Alten Testament* (nach "Biblia Hebraica" Kittel-Kahle; Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt 1958), p. 598. Estos dos pasajes son:

Dt 33,5: יְהוָה יְשָׁבֵי יִשְׂרָאֵל

1 Par 12,18: יְהוָה לִי עֲלֵיכֶם לֵב לִי חֵן

(26) L. ARNALDICH, *Las comunidades de Qumrān...* (ya citado) p. 114 De modo semejante, la diferencia entre "comunidad" —*yaḥad* de 1QS y "congregación"— *'edah* de 1QSa ha sido propuesta por otros investigadores, como por ej., J. MAIER, *Zum Begriff yhd in den Texten von Qumran*, en "Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft" 72 (1960) 148-166.

(27) Cfr. D. BARTHÉLEMY and J. T. MILIK, *Qumrān Cave I*. (London, Clarendon Press 1955) p. 108s.

mo de grupo, de estructura que recuerda a la monástica, grupo del que sólo se puede llegar a formar parte tras dos periodos sucesivos de duras pruebas (28). Por otro lado, en el *yaḥad* se advierte una actitud pacífica (29) y la alta administración está encomendada a un superintendente civil (30). Por el contrario (hacen observar Barthélemy y Milik), la *'edāh* está gobernada por un jefe guerrero con el título de príncipe (31), muestra una actitud combativa (32), y en ella se habla de "multitud" de hombres y aun de niños y mujeres (33), se alude a la formación de los jóvenes (34), se trata del matrimonio y de los derechos de la mujer (35)...

Neher y Talmon han estudiado el concepto del *yaḥad* "qum-rānī" en relación con el término *yaḥid* (יָחִיד, plural *yeḥidim* יְהִידִים) en la literatura talmúdica y midrástica posterior (36). En efecto, en los textos rabínicos en torno a los siglos IX-XII —incluidos los escritos de filosofía de la religión de Yehudáh ha-Levy, Bahya ben Paqúdah, Maimónides, etc.—, los *yeḥidim* son unos ascetas que llevan una vida retirada, bien individualmente o en pequeños grupos. Más o menos pueden ser identificados con los designados con otros términos, como los *ḥaṣidim*, *ṣadiqim* etc. Tal género de vida tiene orígenes muy antiguos, que las tradiciones judaicas hacen remontar a los tiempos de Elías y Eliseo y a las pequeñas comunidades de los *fili prophetarum* (37).

En efecto, los *yeḥidim* son mencionados en el Talmúd, tratado *Ta'anit*, como hombres de vida solitaria, consagrados a la meditación de la Sagrada Escritura, a la oración y a prácticas de penitencia y de ayuno; son alabados como intercesores ante Dios en favor de los hombres. En la *Mišnáḥ*, tratado *Berakhôt Hag* 2, 1, el término *yaḥid* tiene el significado de "comunidad sectaria" o aislada; en la *Mišnáḥ* hay párrafos que recuerdan a otros de Qumrán, referentes a las pruebas por las que han de pasar los *yeḥidim*, con las

(28) 1QS 6,13-22.

(29) 1QS 10,17-18; 19,22.

(30) 1QS 5,11.19; cfr. CD cols. 9; 13 y 15.

(31) *Nasi kól ha-'edah*, cfr. 1QSB 5,20; cfr. etiam CD 7,20.

(32) 1QSa 1,21.

(33) 1QSa 1,4.

(34) 1QSa 1,6-16.

(35) 1QSa 1,9-11.

(36) Cfr. A. NEHER, *Echos de la secte de Qumrán dans la littérature talmudique*, en *Les Manuscrits de la Mer Morte*, "Colloque de Strasbourg", (Paris 1957) pp. 45-60. S. TALMON, *The sectarian Yahad, a biblical Noun*, en "Vetus Testamentum" 2 (1952) 133 y 3 (1953) 133-140.

(37) Cfr. L. ARNALDICH, *Las comunidades de Qumrán...* p. 98 nota 44 y p. 112, nota 63.



que han de dar muestra de su inteligencia (*bináh*), conocimiento (*da'at*), términos que también encontramos en Qumrán (38).

Es indudable que la consideración de tales relaciones institucionales, tendentes a encuadrar el fenómeno religioso de Qumrán en la historia del judaísmo, proyectan luz sobre el carácter un tanto "cenobítico" del *yahad* qumrání: de este modo el movimiento religioso allí implicado aparece no tanto como un caso único en el judaísmo, sino más bien como un ejemplo relevante de lo que en diversas ocasiones, tiempos y lugares y con matizaciones diversas, se ha dado a lo largo de la historia hebraica veterotestamentaria y posbíblica.

Finalmente, es interesante recordar aquí la inteligente observación de J. Carmignac, que ve en el *yahad* de 1QS la designación del grupo "esenio" de aquel entonces, mientras que la *'edáh* de 1QSa, 1QM etc. está cargada de un sentido escatológico y se aplica al conjunto del pueblo, que retornará a una religión perfecta y que establecerá el reino de Dios sobre toda la tierra: es decir, el Israel regenerado de los últimos tiempos (39).

Pero una vez pasada revista al estado de la cuestión, siquiera haya sido de modo muy sucinto, vamos ahora a abordar el tema directamente sobre las fuentes, estudio que, de paso, podrá ofrecer una revisión crítica de las posiciones recensionadas y de las opiniones hasta ahora expuestas.

* * *

1QS cols. 1-2. — En 1QS 1.11-12.16 aparece fuertemente delineado el carácter religioso y de grupo permanentemente constituido ("comunidad-institución") del *yahad*:

(col. 1, lín. 1): "...para vivir la Regla de la Comunidad (*הַיְּתָר*) ...

(lín. 11-12): "...Todos los resueltos a practicar Su fidelidad aportarán todo su entendimiento, sus fuerzas y su hacienda a la Comunidad de Dios (*בְּיְתָר אֵל*) ...

(lín. 16): "...Todos los que ingresan en la Regla de la Comunidad (*בְּסֵךְ הַיְּתָרָה*) entrarán en la Alianza, en presencia de Yahwéh..."

En tales pasajes el vocablo *yahad* designa la propia comunidad. El autor del escrito se mueve en un plano todavía prevalentemente teórico: deja entrever ser hombre de proyectos religiosos y de ex-

(38) Por ej. en 1QS 2, 2-3. Cfr. L. ARNALDICH, *Influencias de Qumrán en la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén*, en "XIX Semana Bíblica Española". (Madrid, Cons. Sup. de Invest. Cient. 1962) 156-157.

(39) Cfr. J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre* (Paris, Letouzey et Ané 1958), pp. 30-31.

traordinaria capacidad de organización e incluso, diríamos, de planificación. Tal carácter se justifica en el contexto de esta primera columna de la *Regla*, columna que trata precisamente de los fines religiosos del *yahad*, los cuales pueden resumirse así: búsqueda sincera de Dios; observancia fiel de la Ley mosaica y de los escritos sagrados; meticoloso apegaiento a los tiempos litúrgicos del calendario "antiguo", para alabar a Dios en sincronismo con la asamblea celestial.

La mentalidad de grupo que parece subyacer en la columna 1.^a se abre a horizontes más amplios y a una contemplación del futuro en la 2.^a col. Así, en 1QS 2,22.24.26 el *yahad* designa la comunidad ulterior, la *comunidad de Dios* (יְהוָה-אֱלֹהֵינוּ, lín. 22), la asamblea eterna (סִיד עוֹלָמִים, lín. 25), en la que sus miembros serán fieles y humildes ante Dios (יְהוָה אֱמֶת וְעֲנוּת, lín. 24).

De este modo, la visión que el autor de la *Regla* tiene de su comunidad se impregna de un sentido escatológico, contemplándola como la *comunidad de Su fidelidad* (יְהוָה אֱמֶת, lín. 26), esto es, la comunidad última que se apoyará en la fidelidad de Yahwéh a su Alianza. El *yahad*, pues, de 1QS col. 2 amplía sus horizontes y abre sus brazos en el futuro a todos los buenos israelitas.

En estas dos primeras columnas de la *Regla*, la "comunidad" no es designada con el vocablo 'edáh en ningún pasaje; se usa preferentemente el término *yahad*, y una vez también el de *šód*. Este *yahad* aparece en un sentido fuertemente religioso y permanente (comunidad-institución), y no se encuentran datos que fundamenten la diferenciación, de que hablan algunos investigadores, entre *yahad* como grupo restringido dentro del más amplio de la 'edáh, la cual abarcaría, según ellos, a todos los miembros de la comunidad "qumrání". Hay, sin embargo, conexión o continuidad entre el *yahad* institucional y terrestre, sea de los comienzos de la fundación o bien de los últimos tiempos, con el *šód* eterno, que parece incluir los seres angélicos (40).

1QS col. 3. — En la columna 3.^a de la *Regla* vuelve a repetirse la misma evolución que hemos advertido en las cols. 1-2: del *yahad* como pequeña comunidad-institución (col. 3, lín. 2.6) se pasa casi insensiblemente, a través del *yahad* de 3,7, al *yahad* "escatológico" y grande de 3,12 (יְהוָה עוֹלָמִים), que se confunde con el *šód* precedente de 2,25 (סִיד עוֹלָמִים). Se trata siempre de un *yahad* como comunidad-institución religiosa de los que se salvan, de los fieles israelitas adheridos al movimiento religioso del autor de la *Regla*. Tampoco en esta columna 3.^a se habla del *yahad* como asamblea

(40) Recuérdese que *šód* es empleado 10 veces en 1QS. Cfr. *infra* cuando tratemos de este vocablo.

transitoria o *in actu*, sino siempre como comunidad permanente, con un marcado carácter cultural, eso sí.

1QS col. 5. — En la columna 4.^a de la *Regla de la Comunidad* no se menciona el término *yahad*. En cambio aparece hasta trece veces en la columna 5.^a, en las líneas: 1.2.3 (dos veces).5 (dos veces).6.7 (dos veces).16.21 (dos veces) 22. El contexto más amplio de esos pasajes trata del reglamento interno de la comunidad, que comienza precisamente al principio de esta col. 5.^a. La primera parte de la col. se refiere a las personas en general; en este contexto menor hay que situar las citas de *yahad* en las líneas 1.2.3.5.6.7.16 (41). La segunda parte atañe al orden jerárquico dentro del *yahad*: se subraya la unidad de los miembros en materia de ley y de bienes de fortuna y el predominio sacerdotal (descendencia de Šadoq, que remonta hasta Aarón) en el gobierno de “la comunidad de la Alianza”. En este segundo contexto menor hay que situar, a su vez, las citas de *yahad* de las líneas 21.23.

A lo largo de la col. 5.^a, *yahad* es siempre la comunidad “esenia”. En algunos casos se trata de reglas que deberán ser observadas en tiempos futuros, cuando el *yahad* se haya propagado extensamente entre Israel (42). Pero, como indicábamos antes a propósito de las cols. 1-3, existe también en esta col. 5.^a un movimiento de vaivén en el pensamiento del autor de la *Regla*, que pasa insensiblemente de la contemplación del *yahad* de los tiempos del autor a los tiempos futuros, incluso con perspectivas que podríamos llamar

(41) He aquí los textos de 1QS col. 5 en los que se menciona *yahad*:

- 5,1: “Esta es la Regla para los *hombres de la comunidad* (לְאִשְׁרֵי הַיְהוּדָה), que están libremente decididos a apartarse de todo mal y a mantenerse firmes en todo lo que Dios ha ordenado, según Su beneplácito; se apartarán de la congregación (*edah*).
- 5,2: de los perversos y vivirán *en comunidad* (לְיִתְד) de ley y hacienda, y se pronunciarán según la decisión de los hijos de Šadoq, de los sacerdotes custodios de la Alianza y según los hombres de la *comunidad* (*ha-yahad*),
- 5,3: confirmados en la Alianza. Según sus decisiones se regirá la suerte de todo asunto, con arreglo a ley, fortuna y derecho, para que practiquen *en común* (*yahad*, sentido adverbial) la fidelidad y la humildad...
- 5,5: ...Al contrario circuncidarán *en la comunidad* (*beyahad*, o bien en sentido adverbial: “a una, todos concordes”) el prepucio del instinto y de dura cerviz, a fin de poner las bases de las columnas de la fidelidad para Israel, [esto es] para la comunidad de la Alianza (לְיִשְׂרָאֵל לְיִתְד בְּרִית).
- 5,6: eterna (עוֹלָם), a fin de alcanzar para todos los decididos por la santidad en Aarón y para la casa de fidelidad en Israel y para aquellos que se unen entre sí por la *comunidad* (*leyahad*)...”

(42) 1QS 5,7: “...He aquí la norma de conducta concerniente a todos los preceptos al momento de ingresar en la comunidad (*leyahad*): todo el que quiera entrar en el ideal de la comunidad (לְעֵצַת הַיְהוּדָה)...

- 5,15: ...Ni se pronuncie ninguno de los hombres (בְּאִשְׁרֵי) ...
- 5,16: *de la comunidad* (*ha-yahad*) según el parecer de aquellos”.

en cierto sentido “escatológicas” (43). No hay, en cambio, diferencia terminológica para designar al pequeño grupo de los tiempos del autor del escrito, de una parte, y a la gran comunidad futura o “escatológica”, de otra: siempre se denomina a tal comunidad con el mismo término *yaḥad*.

1QS col. 6. — Muy interesantes para nuestro estudio son los datos que nos ofrece 1QS col. 6.^a, no sólo por el elevado número de veces en que aparece el vocablo *yaḥad* (17, si mi cuenta es correcta), sino por la riqueza y matizaciones significativas del mismo. Aparte de algunos pasajes en los que *yaḥad* parece tener un significado prevalentemente adverbial (“juntamente, en común”) (44), el vocablo sirve aquí para designar desde un pequeño grupo de hombres existentes en la época del autor, hasta la gran comunidad de los últimos tiempos.

En efecto, 1QS 6, 2-7 regula la vida de los miembros del *yaḥad* cuando se encuentren por diversos lugares:

- (1QS 6, 2) “[He aquí como] se comportarán uno respecto de otro en todos sus lugares de residencia, todos cuantos en ellos se encuentren. Obedecerá el inferior al superior en cuanto al trabajo y al dinero; comerán en común”.

En esta etapa el *yaḥad* es muy reducido; pero en cuanto el número de miembros de un (o del) *yaḥad* alcance la cifra de diez, debe haber un sacerdote, *kôhen*, en ese grupo:

- (1QS 6, 3) “rezarán en común, deliberarán en común. En todo lugar donde se encuentren diez hombres del capítulo de la comunidad (מַעֲזֵת הַיָּחִיד) no habrá de faltar un sacerdote”.
- (1QS 6, 6) “No faltará, allí donde haya diez hombres, uno que medite la Ley día y noche”.

Se prevé, parece deducirse, que en lo futuro existan pequeños *yaḥads* repartidos por diversos lugares. Pero estos pequeños grupos no reciben aquí nombre distinto del grupo total: siempre se trata de *yaḥad*, sea pequeño y local o grande y general. La organización de estos pequeños grupos es semejante, según 1QS 6, 2-10 a la del *yaḥad* genérico de que se trata normalmente en la *Regla*. En cada uno de tales pequeños *yaḥads* —siempre según el pasaje

(43) Cfr. especialmente 1QS 5,5.6.21.26.

(44) 1QS 6,3 (tres veces): וַיֵּחָדּוּ יִכְלוּ “y comerán en común”; וַיֵּחָדּוּ וַיִּזְכְּרוּ “y rezarán en común”; וַיֵּחָדּוּ וַיִּדְבְּרוּ “y deliberarán en común”. — 1QS 6,7: וַיֵּחָדּוּ וַיִּשְׁקְדוּ בַיָּחִיד “y los rabbim velarán en común”. — 1QS 7,8: וַיֵּחָדּוּ וַיִּלְבְּדוּ בַיָּחִיד “y para rezar en común”.

que ahora estudiamos— debe haber, pues, un sacerdote (כֹּהֵן), varios “grandes” (הַרְבֵּיִם) y el resto de los hombres que integran el grupo (אֲנָשֵׁי הַיְּחִיד), los cuales parecen ser los miembros que por no haber todavía superado el último período de prueba aun no son considerados de pleno derecho. En las sesiones o capítulos de los pequeños *yahads* se observará rigurosamente un orden de protocolo:

(1QS 6, 8) “...Los sacerdotes se colocarán en primer lugar, los ancianos en segundo y el resto (6, 9) de todo el pueblo cada uno según su rango...”.

En mi opinión, cuando se redacta 1QS no existían todavía de hecho tales pequeños *yahads*. El autor prevé su existencia para tiempos venideros. En suma, el autor de la *Regla* parece haber heredado de la Escuela sacerdotal veterotestamentaria y de los *sôferim* postesdrinos el prurito de reglamentar y legislar sobre todo, lo presente y lo futuro, con la desventaja para él de que aquellos tenían una gran historia precedente y un gran pueblo que les seguía. Pero hay en ello, a mi entender, no solo un afán jurídico y moralizante, sino un hondo sentido religioso y una percepción de los valores simbólicos de los números, de las acciones, de los signos de toda clase, de las mismas realidades. Esa mentalidad llegará a expresiones las más extremas en 1QM, pero ya en 1QS se presenta muy perfilada.

En la primera parte de la columna 6.^a (líneas 1-13), estamos, pues, ante un texto previsoriamente legislativo, referente a la reglamentación de la vida en los pequeños *yahads*, y especialmente, de las intervenciones de los miembros que los integran cuando se reúnen en capítulo o sesión. A partir de la línea 14, el texto se refiere a los trámites para la admisión de nuevos miembros y de los pasos y pruebas a que han de ser sometidos los candidatos. Termina la col. 6.^a (líneas 24 ss.) con una especie de código penitencial para prevenir las transgresiones posibles de la reglamentación precedente.

Precisamente, a partir de la lín. 14, parece que el autor pasa insensiblemente de la contemplación del funcionamiento de los pequeños *yahads* a la del grande y único de los tiempos futuros. También en esta segunda sección de la col. 6.^a se trasluce una mayor apertura del *yahad* hacia todos los israelitas que deseen sinceramente adherirse al movimiento religioso de la “comunidad”: existe en dicha sección un cierto espíritu proselitista, muy moderado, pero que se hace, por otra parte, necesario para la persistencia y propagación del *yahad*.

Desde el punto de vista de la espiritualidad son interesantes las lin. 19-23: plazos y pruebas finales para la incorporación de los candidatos, pero, sobre todo, la reglamentación de sus bienes: pobreza en común, típica de un *yahid*, que recuerda a la de documentos judaicos posteriores.

De la lectura de la col. 6.^a de 1QS se deduce que, en todos los pasajes en los que aparece el término יְהִיד usado como sustantivo (45), éste se refiere siempre y exclusivamente a la "comunidad" específica para la que se escribe la *Regla*, según las modalidades que he apuntado. Los datos de esta columna no proporcionan todavía

(45) 1QS 6,3.10.13.14.15.16.18.19.21.22.23.24, He aquí los textos:

6,2,3: cfr. *supra*.

6,9 -10: "...De este modo se consultarán para tomar una decisión, para toda deliberación y asunto propuesto ante los *rabbim*, exponiendo cada uno su parecer / al capítulo de la comunidad (לְעֵצַת הַיְהִיד). Que nadie interrumpa mientras está hablando su prójimo, antes de que su hermano haya terminado de hablar.

6,12: Todo el que tenga algo que decir a los *rabbim* y no esté en el sitio apto de capítulo de comunidad (עֵצַת הַיְהִיד).

6,13: que se ponga en pie, por su cuenta, y que diga: "Tengo algo que decir a todos". Y si se le permitiere hablar, que lo haga. Todo israelita

6,14: resuelto a asociarse al ideal de la comunidad (עֵצַת הַיְהִיד) será examinado por el jefe de los *rabbim* (רֹאשׁ הַרְבִּים) en lo que atañe a su prudencia y obras. Si anda bien en disciplina, permítasele entrar

6,15: en la Alianza (בְּקָרִית) para que se convierta a la fidelidad y se aparte de toda perversidad; instrúyale en todas las constituciones de la comunidad (מִשְׁפָּטֵי הַיְהִיד)...

6,16-17: ...Una vez presentado al capítulo de comunidad (לְעֵצַת הַיְהִיד), no será admitido a la purificación / de los *rabbim* hasta que sea examinado sobre su espíritu y sus acciones durante un año completo...

6,18: Pasado [este] año en medio de la comunidad (*ha-yahad*), los *rabbim* deliberarán sobre su caso, por lo que atañe a su sabiduría y a sus obras según la Ley. Si la suerte le cayera

6,16: favorable a su ingreso en la asamblea de la comunidad (לְסוּד הַיְהִיד), de acuerdo con el plázet de los sacerdotes y de la mayoría de los hombres de Su Alianza, consignarán sus bienes

6,20: en manos del inspector (קִבְקָר) de bienes y de los *rabbim*, y se anotarán, para su crédito, en el libro de cuentas, sin que se puedan gastar en provecho de los *rabbim*. No participará en los banquetes de los *rabbim* antes de

6,21: haber cumplido un segundo año entre los hombres de la comunidad (מִנְשֵׁי הַיְהִיד). Acabado el segundo año será examinado según el parecer de los *rabbim*.

6,22: Si la suerte le cayera favorable a su ingreso en la comunidad (לְיִחָד), inscribásele según su correspondiente rango entre sus hermanos, por lo que atañe a la Ley, las constituciones, la purificación y la comunión de los bienes. Y téngase en cuenta su parecer

6,23: en la comunidad (לְיִחָד), como también su juicio.

6,24: He aquí los criterios que se aplicarán en la jurisprudencia de la comunidad (בְּקִדְרֵשׁ יְהִיד) según los asuntos. Si se encuentra entre ellos alguno que defraude..."

los fundamentos para hacer la distinción (que recensioné más arriba) entre una *'edah* como conjunto total de los miembros de la "comunidad de la Alianza", y un *yahad*, como grupo restringido dentro de aquella y reservado sólo a unos miembros ya iniciados en la secta. Lo que evidentemente sí se observa son tres períodos bien diferenciados en el proceso de adscripción al *yahad*: los dos primeros tienen el carácter de probación; solo en el tercero se consideran ya miembros definitivos y de pleno derecho, con voz y voto en los capítulos o sesiones de la comunidad.

1QS col. 7. — La col. 7.^a continúa con el código de *delictis et poenis*, que había comenzado en 1QS col. 6, 24. Tal código llega hasta el final de la columna séptima. Se trata de casos muy concretos pero previsibles. En general es un código muy duro. En esta col. 7 se menciona muchas veces el término יְהִד (46). Siempre se trata de la "comunidad" ideada por el autor del escrito. No se especifica, ni se trasluce con claridad, si se refiere a un pequeño grupo o a un conjunto grande: en cada caso, la conjetura debe apoyarse en el contexto menor del tema o transgresión que se contempla. En general, la impresión que causa la col. 7 es que el autor de la *Regla* considera un *yahad* bastante más numeroso que el grupo de diez, o de 12 + 3. Como en los demás pasajes hasta ahora vistos el autor se refiere siempre a varones.

En el articulado de este código penal toda la reglamentación (muy minuciosa en bastantes casos) está en futuro (47). Ello puede encuadrarse en el estilo penal de los códigos de todos los tiempos y latitudes. Pero, por lo que atañe a 1QS col. 7, no aparece indicio alguno de que en la época de redacción de esta parte de la *Regla*, se viva ya de hecho tal reglamentación en una comunidad realmente existente de cierta magnitud: ninguna huella de que la praxis haya sido extraída de la experiencia concreta de la vida en el

(46) Líneas 2.6.17.18.20.22.23.24 (dos veces).

(47) He aquí los textos correspondientes de esta columna 7.^a:

7,2: "...Y no volverá más (a participar) en el consejo de la comunidad (יְהִד, לֹא יָשׁוּב עוֹד עַל עֲצַת הַיְהִיד).

7,6: Si fuere negligente respecto a los bienes de la comunidad (בְּהִין), malgastándolos... (הִיחַד).

7,17: ...El hombre que murmurare contra el fundamento (o dignatario) de la comunidad será expulsado y no podrá volver (הָאִישׁ אֲשֶׁר יִלֹּן) (עַל יְסוֹד הַיְהִיד יִשְׁלָהוּ וְלֹא יָשׁוּב).

7,18: ...El hombre cuyo espíritu se apartare de los principios de la comunidad hasta el punto de traicionar la fidelidad (הָאִישׁ אֲשֶׁר) (תְּנוּעַ רִיחוֹ מִיְסוֹד הַיְהִיד לְבִגּוֹד בְּאֵמֶת).

7,20: ...El segundo (año) no accederá a la purificación de los *rabbim*, ni se sentará en el pleno de los hombres de la comunidad (וְיִבְשְׁנִית) (לֹא יִבֶּעַ מִשְׁקַה הַרְבִּים וְאַחַר כֹּל אֲנָשֵׁי הַיְהִיד יֵשֵׁב).

7,24: ...no volverá más [a participar] en el consejo de la comunidad" (יְהִד, לֹא יָשׁוּב אֵל עֲצַת הַיְהִיד עוֹד).

yahad. En pocas palabras, mi impresión es que el autor de estos pasajes está previendo y reglamentando circunstancias que solo podrán darse en un futuro.

Finalmente, esta parte penal de la *Regla* (col. 6, 24 a col. 7, 25) muestra una mentalidad muy hermética. Ya he indicado mi impresión sobre la exigüidad del *yahad* en los días en que el autor escribió el "manuale disciplinae". Este hermetismo se justificaría en parte por el carácter minoritario del *yahad* frente al conjunto de Israel. La apertura de horizontes y de cierto espíritu proselitista, muy tímido, que he apuntado para algunos pasajes de 1QS, se cierra en las líneas del presente código penitencial.

1QS 8, 1-9, 11. — En mi opinión P. Guilbert ha distinguido bien su 4.^a sección de la *Regla* desde el comienzo de la col. 8.^a hasta la col. 9.^a, lín. 11, y la ha titulado, igualmente, de modo acertado: "L'implantation future de la communauté au désert" (48). Hasta 16 veces aparece en esta sección el término *yahad* (49). El contenido, desde nuestro punto de vista, puede resumirse así:

1) Composición de las pequeñas comunidades parciales. Fines pretendidos (col. 8 lín. 1-6).

2) Implantación de la comunidad futura y desarrollo definitivo de la comunidad (líneas 7-8).

3) Los fines de la comunidad deberán permanecer secretos (lín. 9-12).

4) Establecimiento en el desierto de la futura comunidad (evocación de la teología del éxodo, la gran concepción teológica de la escuela deuteronomista) (líneas 13-16).

5) Reglamento para la comunidad futura y código penitencial para la misma (col. 8, 17-col. 9, 11).

Es indudable que el esquema de 12 hombres y 3 sacerdotes para constituir un *yahad* (50) está en relación con el número de 12 tribus y patriarcas constitutivo del pueblo de Israel. Más difícil simbolis-

(48) Cfr. P. GUILBERT en *Les Textes de Qumrân...* (ya citados) vol. I, pp. 55-63.

(49) 1QS 8,1.5.10.11.12.16.17.19.22; 9,2.6.7.8(?) .10.19.

(50) Cfr. 1 QS 8,1: "En el consejo de la comunidad (habrá) doce hombres y tres sacerdotes..." (בְּעֵצַת הַיְּהוּדָה שְׁנֵים עָשָׂר אִישׁ וְכוֹהֲנִים שְׁלוֹשָׁה).

He de advertir que algunos autores, apoyándose precisamente en este texto de 1QS 8,1, piensan que debía existir en Qumrân un organismo supremo de gobierno, el "consejo de la comunidad", עֵצַת הַיְּהוּדָה, integrado por esos doce más tres. No es mi propósito tratar aquí de este asunto. Cfr. a este respecto L. ARNALDICH, *Influencias de Qumrân...* (ya citado) pp. 152-153. Baste decir que no sigo tal opinión, sino que para mí la עֵצַת הַיְּהוּדָה debe traducirse más bien por "capítulo de la comunidad", queriendo decir con ello que, al menos en la mayoría de los casos, pienso que se trata efectivamente del "capítulo" o reunión de todos los miembros de pleno derecho para tomar las decisiones de gobierno etc. que afectan a la "comunidad". Por ello, este pasaje de 1QS 8,1, en

mo es el de 3 sacerdotes, que en todo caso expresa la prevalencia sacerdotal, valga decir, el "clericalismo" del autor de la *Regla* (51). Cuando se alcance ese número (cfr. 1QS 8, 5) querrá significarse que Dios ha puesto en marcha definitivamente la última etapa de sus designios misericordiosos hacia Israel. (Por tanto, en el momento de redacción del pasaje, la comunidad contemplada por el autor es todavía una esperanza más que una realidad sociológica) (52).

En esta columna 8.^a aparece marcado, a veces perfectamente (cfr. líneas 8-16) el sentido mesiánico-colectivo del *yahad* en beneficio de todo Israel. Pero, probablemente, el comienzo de tal era mesiánica no llegará sino cuando el *yahad* alcance el número esquemático de los 12 + 3: entonces comenzará, como de nuevo, la etapa definitiva de cumplimiento de los misericordiosos designios divinos. En el pasaje que ahora estudiamos, la esperanza mesiánica del autor de la *Regla* se cifra en el tiempo futuro en que el *yahad* alcance tal simbólico y modesto número de miembros. Por ello, la descripción de la futura comunidad de 12 + 3 viene encuadrada en unas coordenadas mesiánicas y "escatológicas" (53).

Contemplado de ese modo el *yahad* futuro, el autor es consecuente al dictar una serie metódica de medidas de extrema prudencia, a fin de que la futura comunidad observe y cumpla sus altos fines y alcance su sagrado cometido. En efecto, el pasaje 1QS 8, 16-9, 11 constituye el reglamento por el que habrá de regirse el futuro *yahad* (54).

mi opinión (coincidente en este caso con la de Lambert, Brownlee y otros) se refiere no a un consejo supremo integrado por unos pocos miembros respecto a la totalidad de los mismos, sino a la reunión en capítulo de todo el *yahad*, que por otro lado, en tiempos de la redacción del "Manuale Disciplinae", estaba todavía incipiente e integrado por tanto por muy pocos miembros. El argumento que algunos toman de CD 10,4, en que se cita un cuerpo de 10 hombres escogidos (*'anāšim berūrim*), no es válido en el caso que nos ocupa para probar la existencia de un "consejo supremo" en 1QS, entre otras razones porque ambos documentos se trata respectivamente de dos periodos muy distantes cronológicamente en la historia de la secta. Cfr. supra acerca de los tiempos de redacción de los diversos escritos de Qumrán. Sobre todo esto véase también WERNBER-MOELLER, *The Manual of Discipline* (Leiden 1957), pp. 122 y sigts.

(51) Cfr. E. F. SUTCLIFFE, *The first fifteen Members of the Qumrán Community: a note on 1QS VIII, 1 ff*, en "Journal of Semitic Studies" IV,2 pp. 134-138.

(52) Cfr. 1QS 8,12-14:

8,12: "...Cuando esto exista en Israel (+ del 2.^o copista: "para la comunidad")".

8,13: "se separarán de en medio de la mansión de los hombres perversos, a fin de ir al desierto para preparar allí el camino de Aquel",

8,14: "según está escrito: 'en el desierto preparad un camino para... enderezad en la estepa una senda para nuestro Dios' (Is 40, 3)".

(53) A propósito del carácter mesiánico de 1QS cfr. A. S. van der WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrán* (Assen 1957).

(54) Vuelve a ser acertada, pues, la titulación de P. Guilbert que pone en cabeza de esta subsección de 1QS 8,16-9,11: "Règlement de cette communauté future". Cfr. P. GUILBERT en *Les Textes de Qumrán...* vol. I (Paris 1961), p. 58.

En resumen, la sección 1QS 8, 1-9, 11 menciona hasta 15 veces el término *yahad* (55), por ninguna *‘edáh* y una sola *šôd* (8, 5). En los 15 pasajes *yahad* se refiere solo y exclusivamente a la comunidad del autor de la *Regla*. Con el término *yahad* se expresa, sin solución de continuidad, tanto el primer núcleo reducido de hombres que probablemente rodean al autor, como la futura comunidad, cuyo momento constitucional empezará cuando se alcance el número de $12 + 3$. Entonces comenzará un nuevo éxodo, caracterizado por el establecimiento del futuro *yahad* en el desierto. El paso del primero al segundo estadio no aparece bien perfilado. En todo caso, el autor de 1QS contempla tal *yahad* mesiánico como culminación del estadio previo, al que se refería predominantemente en las primeras columnas de la *Regla*. En 1QS 8, 1-9, 11, pues, *yahad* tiene siempre y exclusivamente un sentido nobilísimo y es el término técnico para designar la *comunidad* concreta del autor de la *Regla*.

1QS col. 11. — La última columna del *Saeraekh* solo menciona una vez expresamente el término *yahad*: 1QS 11, 8, mientras en la columna 10.^a precedente no es mencionado el vocablo. El contexto general de 1QS 11, 8 lo constituye el himno final que recapitula todo el libro de la *Regla*, himno que viene a ser un resumen práctico, en forma poética, de todo el escrito. A su vez, el contexto próximo lo forman una serie de ejemplos convincentes de la benevolencia divina hacia el fiel; la 4.^a estrofa, de la que forma parte la citada línea 8, canta la recompensa suprema que Dios otorgará al hombre fiel no obstante las debilidades y miserias humanas. Pero este único pasaje en que se menciona *yahad* es especialmente interesante y rico para nuestro estudio. Dice así:

- (1QS 11, 7) “A los que Dios ha elegido, les ha dado una posesión eterna. El ha puesto la herencia de ellos en el lote de los santos y con los hijos de los cielos (בְּנֵי שָׁמַיִם) ha asociado su asamblea (חֵבֶר סוֹדִים), según el ideal de la comunidad (לְעֵצַת יְהוָה) y la asamblea de la santa casa (מִבְּנֵיית קוֹדֶשׁ) [será] como un huerto perenne...”.

Como puede verse, en 1QS 11, 8 se utilizan los vocablos *yahad* (1 vez), *šôd* (2 veces) y el verbo *hibber*. Los *santos* y los *hijos de los cielos* son los seres angélicos. La acción de asociar (*hibber*) el *yahad* de los últimos tiempos con la asamblea angélica (*šôd*) en alabanza sincrónica a Dios es una de las preocupaciones predomi-

(55) En concreto 1QS 8,1.5.10.11.12.16.17.19.22; 9,2.6.7.8 (en segunda mano de copista).10.19.

nantes del autor de la *Regla*. La "asamblea de la casa santa" designa el *yaḥad*, connotando la dimensión cáltica que impregna la espiritualidad del *Manuale disciplinae*, en consonancia con toda la auténtica tradición judaica (escuelas deuteronomica y sacerdotal veterotestamentarias). El término *šōd*, aplicado en la primera cita a la asamblea de los seres angélicos, se aplica también en la segunda parte de la línea al *yaḥad* en cuanto asamblea cáltica. El culto, pues, del *yaḥad* de la *Regla*, que observa el antiguo calendario "cósmico", es ofrecido a Dios en unión y sincronismo con el de los seres angélicos: de ahí la unión existente, según la concepción del autor de 1QS, entre la asamblea celeste (*šōd*) y la comunidad cultural terrestre (*yaḥad*).

El valor de yaḥad en 1QS: conclusión.

Más adelante, al estudiar otros escritos qumránies, especialmente 1QSa, tendremos ocasión de ver una más nítida concreción de los valores de *yaḥad* y de *edáh*. En efecto, la distinción que algunos estudiosos como Barthélemy, Arnaldich etc. hacen entre *yaḥad* y *edáh* solo es válida en un tiempo posterior al de la redacción de 1QS. Pero por lo que atañe al *Manuale Disciplinae*, podemos concluir que su autor no contempla propiamente la "gran *edáh* de Israel" de la que se habla preferentemente en 1QSa, sino que su mirada y sus proyectos son más sencillos: el pequeño grupo religioso en el que se alinea y del que parece ser el guía, forma incipientemente un pequeño *yaḥad* o comunidad de *yeḥidim* —más o menos, salvadas las distancias, una pequeña comunidad de anacoretas o un pequeño cenobio—, el cual irá creciendo hasta constituir el foco de atracción para muchos israelitas que quieran ser fieles a la Alianza de Yahwéh; tal *yaḥad* adquirirá grandes proporciones en un futuro, que se abre a perspectivas que podemos llamar de algún modo escatológicas.

Hay en el horizonte del *yaḥad* de 1QS una línea de desarrollo, sin soluciones de continuidad, a lo largo de la cual el primitivo y germinal *yaḥad* se espera vaya engrosando sus filas con la incorporación sucesiva de nuevos adeptos, pero sin que el tal *yaḥad* dé paso a otras instituciones que de él broten o a él se adhieran. En este aspecto, la perspectiva de 1QS es diversa de la de 1QSa, como veremos.

En resumen: para el autor de 1QS, al menos en el momento de redacción, el vocablo *yaḥad* designa a la propia comunidad contemplada en el escrito y para la cual se legisla, ya se refiera a los momentos mismos de su redacción o bien a los tiempos futuros, divisados con ciertas notas que de algún modo podríamos llamar escatológicas.

2) LA "EDAH" DE 1QS

Es sorprendente la restricción usuaria del término 'edah en el *Manual de Disciplina*, en el que sólo aparece en los dos casos siguientes:

1QS 5, 1-2: "He aquí la Regla para los hombres de la comunidad (*yahad*), que están libremente decididos a apartarse de todo mal y mantenerse firmes en todo lo que El ha prescrito según su beneplácito, *a separarse de la congregación de los hombres perversos* (*לְהַפְרֵל מִמַּעַרְתִּי אֲנָשֵׁי הָעוֹלָה*) para estar en comunión con la Ley".

5, 20: "...Al contrario [todo] el que entre en la Alianza para obrar según todas sus prescripciones, *para unirse a la congregación de santidad* (*לְהִתְוַחֵד לְעֵדָתָא קוֹדְשָׁא*)..."

Pero quizá sea más sorprendente aun el uso diametralmente opuesto de su significado en ambos pasajes. En efecto, en el primero de ellos (5, 1-2), 'edah se refiere al Israel perverso, esto es, sin duda al judaísmo oficial que no sigue la bandera religiosa del autor de la *Regla* y que le persigue. En este pasaje, pues, el término 'edah se sitúa en perspectiva netamente peyorativa. Lo que no está claro es que esté desprovisto de todo valor de alguna manera religioso, puesto que en la mente del autor de la *Regla*, una de las mayores prevaricaciones del judaísmo oficial de las clases sacerdotales dirigentes de Jerusalén es, precisamente, haber abandonado el calendario de los hijos de Sadoq que, según creencia tradicional, tributaba a Dios el culto debido en perfecta sincronización con la asamblea celeste de los seres angélicos. Así, pues, la "'edah de los hombres perversos" puede aludir a las asambleas litúrgicas y religiosas que tenían lugar en el Templo de Jerusalén en las grandes festividades, o más bien quizás, al pueblo israelítico que secundaba masivamente al judaísmo oficial de la época.

En cambio, en la segunda cita (5, 20), 'edah es equivalente al *yahad* tan frecuente en 1QS. Este valor de 'edah puede haber sido introducido en el escrito por razones estilísticas simplemente, a saber, para no volver a emplear la misma raíz, toda vez que el autor acaba de escribir *לְהִתְוַחֵד*: al autor se le ha venido al pensamiento un sinónimo de *yahad* en el uso común de la lengua hebrea, 'edah, tan poco estimado del autor de 1QS.

Por consiguiente, lo único que podemos concluir del uso de *edáh* según las dos únicas veces que aparece en 1QS es que, para su autor, el vocablo '*edáh*' no posee con nitidez un significado técnico-religioso, situándose con ello 1QS en la perspectiva de la tradición deuteronómica veterotestamentaria, y especialmente de la escuela del Cronista (56).

3) EL "ŠÔD" DE 1QS

En la *Regla de la Comunidad* el término סֹד (pl. סֹדִים) refleja la extrema plurivalencia que ya muestra a lo largo del A. T. hebreo (57). Una serie de textos de 1QS presenta a *šôd* en el sentido de corte celestial de los seres angélicos; en otra pequeña serie, *šôd* viene a equivaler, más o menos, al *yahad* de la *Regla*; en un caso, *šôdim* son los "consejos" del Espíritu de Dios; y, finalmente, en otra serie más abundante, *šôd* es lo mismo que *consilium* o *conciliabulum pravorum*.

Šôd = corte celestial. — Son dos los textos que aportan esta significación: 1QS 2, 25 y 11, 8:

2, 25: "...cada uno con relación a su prójimo en el capítulo santo y [serán] los hijos de la "asociación" eterna (וּבְנֵי סֹד עוֹלָמִים).

11, 8: (A los que Dios ha elegido, les ha dado una posesión eterna, ha colocado su herencia en el lote) de los santos, con los hijos de los cielos El ha unido su "asociación" (חֵבֶר סֹדִים) para un capítulo común (לְעֵצַת יְחָד) y la "asociación" del edificio santo (וְסֹד מִבְּנֵי קֹדֶשׁ) llegará a ser una planta eterna, a lo largo de todos los tiempos venideros".

El primer texto necesita una aclaración: estimo que el sentido del pasaje, basado en su contexto próximo y en los hebraismos de

(56) Cfr. J. M. CASCIARO, *El concepto de "Ekklesia" en el A. T.* (ya citado), "Estudios Bíb." XXV (1966) 330-348 y XXVI (1967) 10-17.

(57) Cfr. por ej. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum V. T.*, Roma (Pont. Instit. Biblicum) 1955 p. 547, donde se registran cuatro usos principales: 1) familiaris inter unanimes conversatio (Ps. 55,15; 25,14; Ier 23, 18.22; Iob 15,8; Prov 3,32; Ecclo 8,17). — 2) Consiliatio de re agenda (Prov 15,22; Ps 83,4). — 3) Secretum (Am 3,7; Prov 11,13; 20,19; 25,9. Ecclo 6,6). — 4) Conventus, coetus sodalium (referido de un modo genérico: Iob 19,19; Ier 6,11; bien en equivalencia más o menos matizada con "pueblo de Israel": Ex 13,19; Ps 111,1; o con la determinación de "coetus sanctorum": Ps 89,8; o finalmente en el sentido peyorativo de "conciliabulum pravorum": Gn 49,6; Ier 15,17; Ps 64,3; Iob 29,4).

construcción (58), viene a indicar a aquellos fieles israelitas que se conviertan a la verdadera fe e ingresen en el *yahad* de la *Regla*, practicando las virtudes que en ésta se inculcan; esos israelitas llegarán a formar parte de la “asociación eterna” (סֹד עוֹלָמִים), es decir, de la corte celestial de los seres angélicos, en comunión y sincronización con los cuales el autor de la *Regla* piensa que su *yahad* tributa a Dios el honor y el culto que se debe. En este pasaje, pues, *šôd* significa la muchedumbre de los seres angélicos, que reunidos de modo permanente cantan a Dios una alabanza sin fin y le dan el culto perfecto. Es aquí *šôd* distinto de *yahad*. Pero, en cierto modo, el *yahad*, como comunidad cúltica terrestre, tiende a unirse, quizás a unificarse, con el *šôd* celestial: en este sentido podemos hablar de una dimensión escatológica en la *Regla*. Para el estudio de tal escatología qumrání es importante el texto que acabamos de considerar.

El segundo texto se sitúa en la misma perspectiva escatológica del anterior: tensión del *yahad* terrestre hacia el *šôd* celestial, al que serán asociados un día los fieles israelitas que hayan perseverado en la práctica de las virtudes dentro del *yahad*.

Šôd = *yahad*. — También son dos los textos que nos ofrecen, con diversa matización, esta equivalencia: 1QS 6, 19; 8, 6:

6, 19: “(si le cae en suerte) *ser incorporado a la “asociación” de la comunidad* (לְקָרֹב לְסֹד הַיְחָד), según el placet de los sacerdotes y de la mayoría absoluta de los hombres de su Alianza...”

8, 6: “(cuando esto exista en Israel) el objetivo de la comunidad será fijado verdaderamente... en el tiempo eterno. La Casa santa (בֵּית קֹדֶשׁ) para Israel y la “asociación” santísima para Aarón (וְסֹד קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים לְאַהֲרֹן) [serán] los testigos de la fidelidad a la justicia y los adeptos de la voluntad de Dios para obtener el perdón en favor del país y para dar a (los impíos su merecido)”.

Ambos textos son oscuros en sí y difíciles de interpretar, incluso de establecer con seguridad su traducción. En cuanto al primero (6, 19), por ejemplo, Guilbert y Delcor coinciden en traducir *šôd* por “assemblée”, mientras Lohse lo hace por “Rat” (59). El pasaje contempla la incorporación de un candidato al *yahad* de la

(58) Cfr. P. GUILBERT en *Les Textes de Qumrân...* vol. I, p. 28 y p. 29, nota 56.

(59) Cfr. P. GUILBERT, *loc. cit.* p. 46; M. DELCOR, *Les Hymnes...* (ya citado) p. 89; EDUARD LOHSE, *Die Texte aus Qumrân*, München (Kösel-Verlag) 1964, p. 25.

Regla, más en concreto, la deliberación del *yahad* reunido legalmente para deliberar acerca de la idoneidad del candidato. En mi opinión *šôd* y *yahad* vienen a ser aquí sinónimos: la repetición tautológica de ambos vocablos podría tal vez justificarse si se adjudica a *yahad* la significación técnico-religiosa ya estudiada, y a *šôd* el significado genérico de *coetus*.

Por lo que atañe al segundo texto (8, 6), los estudiosos también divergen en sus interpretaciones (60). En mi opinión, el “*šôd* santísimo para Aarón” es paralelo de la expresión precedente “casa santa para Israel”: en ambas frases *šôd* y *bêt* son, poco más o menos, sinónimos y sirven para especificar, o simplemente no repetir, respectivamente el *yahad* de que se habla al comienzo de la línea. *Bêt* hace referencia más bien a la estirpe sanguínea o étnica, de ahí que se utilice en relación con “Israel”; *šôd*, en cambio, se pone en relación específica con Aarón, con lo que se connota la estirpe más puramente religiosa y sacerdotal. En definitiva, estimo que *šôd* en 1QS 8, 5 indica la “asociación” religiosa, incluso cáltica y sacerdotal, y deberá ser considerado como un sustituto lexicográfico de *yahad* para no repetir este último vocablo: por ello, el autor de la *Regla* menciona en la misma línea *yahad*, *bêt* y *šôd*, los tres vocablos con significación en última instancia sinónima.

Šôd = “consejos” del Espíritu. — Así podría resumirse el sentido del plural סִדְרֵי רוּחַ “consejos del Espíritu” de 1QS 4, 6:

“...he aquí los *consejos del Espíritu* para los hijos fieles (que están) en el mundo...”

Para entender este pasaje hay que enmarcarlo en su contexto de la teoría o instrucción sobre los dos espíritus (1QS 3, 13-4, 26). Según el autor de la *Regla*, la predestinación del hombre está dimensionada por la presencia, en cada uno de los humanos, de dos espíritus: el de fidelidad y el de perversidad. En 1QS 3, 18 se llega a la afirmación, muy fuerte, de que Dios mismo ha alojado ambos espíritus en el hombre (61). Por otro lado, los críticos modernos coinciden en traducir aquí *šôdê rūakh* por “consejos del espíritu” (62). Se trata, pues, de “consejos, sugerencias, impulsos” del Espíritu para practicar el bien.

(60) Así M. DELCOR, *Les Hymnes...* p. 89, traduce por “assemblée”; P. GUILBERT, *Les Textes de Qumrân* vol. I, p. 56, por “conseil”; E. LOHSE, *Die Texte aus Qumrân*, por “Kreis”; otros traducen “fondation”.

(61) Sobre este importante punto teológico de los manuscritos del Mar Muerto cfr. J. LICHT, *An analyse on the treatise on the two Spirits in D. S. D.*, en “Scripta Hierosolymitana” IV (1958) 88-101. — Brevemente también P. GUILBERT, en *Les Textes de Q.* ibid. pp. 16-17.

(62) Cfr. por ej. M. DELCOR, *Ley Hymnes*, p. 89; P. GUILBERT, o. c. p. 34 etc.

En todo caso, aunque el texto de 1QS 4, 6 sea importante en sí por otros aspectos, es poca luz la que proyecta sobre el objeto específico de nuestro presente estudio: por ello, quizás no merezca la pena detenernos más aquí.

šôd = "*conciliabulum pravorum*". — Para este tema los textos son más abundantes: 1QS 4, 1; 11,7.9.10:

- 4, 1 : "(A uno [de los dos espíritus] Dios ha amado por todos) los siglos de los siglos y El se complacerá siempre en todas sus actividades. Del otro, El *ha detestado su "asociación"* (אַתָּה תֵּעֵב סִדָּה) y ha odiado sus caminos por los siglos".
- 11, 7 : "(Dios) manantial de justicia y fuente de poder, y asien-to de gloria [escondidos] a la "*asociación*" carnal (מִסֹּד בְּשָׁר)..."
- 11, 9 : "Pero yo [soy como] el hombre impío y la "*asociación*" carnal de perversidad (וְלִמְסֹד בְּשָׁר עוֹל). Mis miserias, mis faltas, mi pecado y la perversión de mi corazón"
- 11, 10: "(me han hecho) como la "*asociación*" de los gusanos (לְמִסֹּד רִמָּה) y de los que caminan en tinieblas..."

Algunas aclaraciones serán necesarias para valorar los cuatro textos anteriores. En primer lugar, he de advertir que he adoptado la traducción de "*asociación*" para *šôd*, de modo convencional pero constante, por las razones que más tarde se verán, aunque en no pocos casos puedan sin duda encontrarse otros vocablos castellanos más idóneos; por esta causa he puesto "*asociación*" entrecorrida.

En cuanto al primer texto (4, 1), evidentemente el sentido resta dudoso. Guilbert traduce aquí *šôd* por "*conseil*" y de la misma manera Lohse vierte por "*Rat*" (63). El contexto se refiere a la doctrina sobre los dos espíritus, a la que ya hemos aludido; más en concreto a las suertes de ambos espíritus, manifestadas por sus signos respectivos, para llegar a la conclusión de que ambos, aunque de distinta manera, son obra de Dios. En mi opinión, el término *šôd* en 1QS 4, 1 (סִדָּה) se refiere a todos los seres que están bajo el espíritu de las tinieblas (cfr. 1QS 3, 25). Por tanto, aquí *šôd* debe traducirse más bien por "*partido*", "*partidarios*", "*coetus*", "*conciliabulum*"; incluso podría ser vertido por "*consejo*", como hacen Guilbert y Lohse, por ejemplo, pero en el sentido de "*grupo en torno a*".

(63) Cfr. GUILBERT, o. c. p. 34. LOHSE, *Die Texte aus Q.* p. 13; DELCOR, *Les Hymnes* ("le plan, le conseil"), p. 89.



Los tres restantes textos (11,7.9.10) son paralelos entre sí y caen bajo el mismo sentido peyorativo. Ello indica que para el autor de la *Regla* el término *šôd* no tiene una significación técnico-religiosa trascendente, sino la normal y muy variada del lenguaje ordinario hebreo.

En conclusión, el término *šôd* en 1QS no adquiere el valor técnico-religioso necesario para poder indicar por sí mismo la propia *comunidad-yaḥad*. Siempre se encuentra acompañado de otros vocablos que especifican su significación concreta en cada pasaje, bien en sentido noble y religioso (*šôd 'ôlamim* = "corte celestial eterna"; *šôd ha-yaḥad* = "asamblea del yaḥad; *šôd qôdaeš ha-qôdašim* = comunidad santísima, etc.), bien en sentido peyorativo (*šôd bašar 'avel* = asociación carnal perversa; *šôd rimmâh* = asociación de gusanos, "coetus pravorum"). Estadísticamente también se puede llegar a una conclusión parecida: de las 10 veces que se usa el vocablo, 6 veces está especificado con sentido noble y religioso, y 4 veces acompañado de vocablos que determinan su sentido extremadamente peyorativo.

4) LA AUSENCIA DE "QAHAL" EN 1QS

He de expresar mi sorpresa por la ausencia absoluta del uso del vocablo *qahal* en 1QS. Este dato inclina a pensar, en principio, que el autor de la *Regla* no penetró en la gran teología de la escuela deuteronomica veterotestamentaria. En todo caso, la ausencia de *qahal* en el *Manuale Disciplinae* es difícil de justificar. Quizás la única pista para ello sea la dependencia literaria e ideológica del autor de 1QS respecto de los últimos capítulos del libro de Ezequiel, donde se hace la descripción imaginaria del Israel renovado de la restauración (64). Del estudio que en otro lugar he hecho acerca del uso de *qahal* en Ezequiel (65) resulta que las 15 veces que en este libro profético se menciona dicho término, se hace exclusivamente con una significación profana o peyorativa, más en concreto, este término siempre designa en Ezequiel a los *gôyyim*, en general, o a determinados pueblos infieles en particular, que mueven especial guerra contra el pueblo de Dios. Pero en definitiva, tal pista de la dependencia literaria que acabo de aludir —dependencia admitida hoy generalmente por los críticos— no explica por sí sola la ausencia del término en 1QS, puesto que, al menos, en sentido peyorativo, podría haber sido empleado.

(64) Cfr. a este propósito P. GUILBERT, o. c. vol. I, p. 39 nota 5.

(65) Cfr. J. M. CASCIARO, *El concepto de "Ekklesia" en el A. T.* en "Estud. Bíb." XXVI (1967) 26-28.

Negativamente, lo único claro que resulta de la expresada ausencia de uso es que el término *qahal*, en la época de redacción de 1QS parece haber perdido la noble significación técnico-religiosa que había adquirido con la escuela deuteronomica veterotestamentaria, pérdida de la que no hay indicios en los libros canónicos del mismo A. T., a excepción del caso aludido del libro de Ezequiel (66).

5) CONCLUSIONES RESPECTO DEL USO TERMINOLOGICO DE 1QS

Una vez llegados aquí en el análisis de la *Regla de la Comunidad*, podríamos proponer estas sucintas conclusiones:

1. Para el autor de 1QS la designación de su propia "comunidad" se hace siempre técnicamente mediante el uso del vocablo *yahad*. Para tal *yahad* se prevé todo el complejo institucional y de reglamentos minuciosamente determinado en el contenido del libro.

2. *Yahad* es técnicamente empleado según las matizaciones que he estudiado en sus apartados correspondientes. Por la natural significación primaria de *yahad*, la "comunidad" de 1QS se nos presenta como un pequeño grupo institucional de hombres "retirados" en cierto modo del mundo, que aguardan los "últimos tiempos", preparándose para ellos mediante la observancia de un minucioso reglamento de vida religiosa, que muchos críticos modernos comparan, desde ciertos aspectos, al monacato cristiano primitivo, con el que, sin embargo, ofrece notables diferencias.

3. Puede considerarse como sorprendente la ausencia del término *qahal* en 1QS. De tal ausencia cabría deducir que el vocablo había perdido para el autor de la *Regla* el sentido religioso técnico que había adquirido en los escritos canónicos veterotestamentarios, debidos principalmente a la escuela deuteronomica.

4. Aun más extraño quizás es el escaso uso (solo 2 veces, y en sentido contradictorio) del término '*edáh*'. En este aspecto, el contraste con 1QSa, que emplea —como veremos— profusa y técnicamente este término '*edáh*', parece reclamar si no dos autores distintos para ambos escritos respectivamente —existen razones por el contrario para pensar en la unidad de autor—, por lo menos un lapso de tiempo que de razón del cambio de perspectiva entre 1QS y 1QSa.

(66) Cfr. J. M. CASCIARO, o. c. *passim*, especialmente las conclusiones generales del final del trabajo y las pp. 219-226 en "Estud. Bíb." XXV 3.º-4.º (1966).

En otras palabras, 1QS no se plantea sino una sola “comunidad” —*yahad*—, en una perspectiva de condiciones muy exigentes para sus miembros, con un número siempre muy reducido de ellos, sin urgencias de expansión... En cambio, 1QSa contempla una gran “congregación de Israel” o ‘*edáh*’ muy numerosa y abierta a todos los israelitas que quieran ser fieles a la Alianza con Dios y de constitución y exigencias más amplias que las del *yahad* de 1QS.

De ahí que parezca lógico pensar que la concepción institucional de la amplia ‘*edáh*’ de 1QSa deba ser, en todo caso, posterior al momento de redacción de 1QS.

5. El vocablo *šôd* no adquiere en 1QS el valor técnico religioso necesario para indicar por sí mismo la propia “comunidad” contemplada en el escrito. *Šôd* siempre se encuentra acompañado de otros vocablos que especifican su variopinta significación, según cada caso.

LA “COMUNIDAD” DE 1QH

Vamos a abordar ahora el estudio de los términos con los que el autor de las *Hôdayôt* designa a la propia comunidad “esenia”. Nos vamos a ceñir a los mismos términos que hemos estudiado en 1QS, en razón de que son los términos usuales también en estos himnos de Qumrán que más estrechamente se relacionan con la idea de “iglesia”. Naturalmente, como es de esperar, el autor de 1QH emplea algunas otras fórmulas de tipo poético y en un sentido metafórico para designar a la propia comunidad o a otros grupos. Aludiremos a algunas de ellas, de pasada, a lo largo de nuestro trabajo, pero he de advertir que no dedico especial estudio a tales expresiones metafóricas ocasionales para no alargar la presente monografía y porque estimo deben ser consideradas fuera del objeto concreto que ahora me propongo.

1) “YAHAD” EN 1QH

Vimos más arriba como el término *yahad* aparece 4 veces en los Himnos de Qumrán, a saber: 1QH 3, 22.23; 11, 14; 14, 18. De modo genérico puede decirse que en los cuatro casos *yahad* designa en concreto la “comunidad” propia del autor de las *Hôdayôt*. Habría que hacer la advertencia de que el pasaje de 3, 22 ofrece duda sobre si *yahad* debe interpretarse ahí como sustantivo o como adverbio (= “en comunión” vel similitér). He aquí los textos:



- 3, 22: "(Tu has purificado el espíritu perverso de un gran pecado para que se tenga en el puesto) el ejército de los santos y entre *en comunidad* (בִּיחָד) con la congregación de (עֵדֻת) los hijos de los cielos. Tú has hecho caer sobre el hombre una suerte eterna con los
- 3, 23: espíritus "conocedores", para alabar tu Nombre *en una comunidad de gozo* (בִּיחָד רִנָּה) y para contar tus maravillas ante todas las criaturas.
- 11, 14: "...y con los "conocedores" *en una comunidad de gozo* (בִּיחָד רִנָּה).
- 14, 18: "...Así yo he progresado *en la comunidad de todos los hombres de mi asociación* (בִּיחָד כּוֹל אֲנָשֵׁי סוּדִי)".

En 3, 22.23 el contexto de la estrofa puede resumirse diciendo que el autor del himno da gracias a Dios por haberle introducido en la "comunidad" (terrestre), que se une a la asamblea celestial para cantar jubilosamente las alabanzas divinas. Por su parte, 11, 14 viene dentro de la idea de que fuera de la "comunidad" (*yahad*) está la muerte, mientras dentro de ella está la vida y la "resurrección". El último pasaje, 14, 18, parece que debe ser interpretado en el sentido de que el autor "ha progresado más que los otros miembros del *yahad*", esto es, que ha llegado a ser el jefe —aunque no se dice expresamente si es o no el fundador— (67).

Conviene subrayar en este último pasaje (1QH 14, 18) la expresión *mi asociación*, סוּדִי: el autor del himno usa, en efecto, el vocablo *sôd* seguido del posesivo *mi*, lo cual trae a la mente la fórmula correlativa de Mt 16, 18 μου τὴν ἐκκλησίαν. Solo quiero llamar aquí la atención sobriamente acerca del fondo judaico de la expresión de Mateo y la base que la correspondiente fórmula de las *Hôdayôt* ofrece en favor de la autenticidad de la frase en boca de Jesús: en efecto, nada de extraño ni incomprensible para los oyentes de Jesús habría sido oírle hablar —en el dialecto arameo-palestinense— de la correlativa fórmula que Mateo traduce por μου τὴν ἐκκλησίαν. Dejando aparte las conjeturas acerca de cual pudo ser el vocablo correspondiente a ἐκκλησία, lo cierto es que 1QH 14, 18 muestra la verosimilitud de que Jesús pudiera expresar la idea de *mi comunidad*, *mi iglesia*, dirigiéndose a sus discípulos durante el período de su ministerio público. Pero no quiero detenerme más por ahora en este punto, puesto que volveré a tratar de ello más adelante (pp. 46-48).

(67) J. CARMIGNAC, en *Les Textes de Qumrân...* vol. I, p. 156 nota 17 opina que el autor del himno es el jefe de la comunidad, pero no el fundador; para ello se basa en este texto de 1QH 14,18 y en CD 1,9-11.



Si se leen detenidamente las columnas de las *Hôdayôt* en las que vienen intercalados nuestros cuatro textos sobre el *yahad*, se notará que estamos ante un mundo de ideas y, al menos en parte, de vocabulario idéntico o semejante al del *Manuale Disciplinae*. Es verdad que el uso de *yahad* en 1QH está muy restringido numéricamente en relación con 1QS. Ello es debido, pienso, a que el género literario es muy distinto en ambos escritos: el estilo poético de las *Hôdayôt* invita muy probablemente a su autor al empleo de fórmulas metafóricas, que sirven para designar al propio *yahad*. En efecto, en 1QH encontramos expresiones como “hombres fieles” (אֱמֵת 1QH 7, 30; 9, 35 etc.), “justos” (צְדִיקִים 1QH 1, 36 etc.), incluso nombres como “flor” (נֶצֶר 1QH 6, 15) o “huerto” (מִטְעָה 1QH 7, 19), “ciudad amurallada” (עִיר מְצוּרָה 1QH 6, 25) etc., todas las cuales sustituyen poética y metafóricamente la terminología técnica que de suyo ha de ser empleada en el género jurídico de la *Regla* (68). Por lo que atañe al mundo de las ideas religiosas, notamos en los textos de las *Hôdayôt*, sobre todo, la concepción básica de la unión cultural del *yahad* terrestre con la asamblea celestial, tal y como lo apreciábamos en 1QS (69).

En suma, 1QH emplea *yahad*, exactamente como 1QS, para designar técnicamente a la “comunidad” propia del autor. Este *yahad* aparece en la *Hôdayôt*, lo mismo que ocurría en la *Regla*, como un grupo religioso perfectamente definido y concreto, aunque sin dato alguno acerca de la cuantía numérica de sus miembros. Es un grupo cerrado, con conciencia de “hombres selectos” y con espíritu exclusivista, sectario, que considera que fuera de su propio *coetus* no es posible la salvación y que se erige como único detentador de la verdad y de las auténticas esencias religiosas, frente a la gran masa *damnata* del Israel que no le sigue y de la inmensidad de los *gôyyim*.

2) “YAHAD” EN LOS FRAGMENTOS DE HÔDAYÔT

En dos fragmentos dispersos de *Hôdayôt* se encuentran dos citas respectivamente del término *yahad*: 1QH f. 10, 6 y f. 46, 5. El segundo texto no ha sido posible reconstruirlo, dado el deterioro extremo del trozo en que se encuentra. El primero, en cambio,

(68) Cfr. M. DELCOR, *Le Hymnes de Q.* p. 53 y notas.

(69) Cfr. las expresiones en 1QH de “asamblea de los santos”, “hijos de Dios”, “ejército de los santos”, “asamblea de los hijos de los cielos”. Respecto al valor de estas expresiones y su conexión con la dimensión “escatológica” de los escritos qumránies cfr. DELCOR, *Les Hymnes*, pp. 126-127 y los autores que allí cita.

ofrece un texto relativamente extenso y parece contener el final de un poema y algunas huellas del siguiente. Dice así:

1QH f. 10, 6: "...Y nosotros *en la comunidad* (בְּיָחַד) nos hemos reunido con los "conocedores"... (70).

Lo que inmediatamente antecede y sigue no se puede leer, pero la frase basta en cierto modo, para situarla en el contexto general de las *Hôdayôt* y para apreciar el sentido técnico religioso común de 1QH y 1QS, que hemos estudiado.

3) "EDAH" EN 1QH

El término עֵדָה es usado 6 veces en los *Himnos* de Qumrán. De ellas 4 veces —sentido peyorativo— para designar a los enemigos del autor, probablemente el judaísmo oficial de su tiempo. Las otras 2 veces restantes para indicar la corte celestial de los seres angélicos. Lo interesante a este respecto de las *Hôdayôt* es que en ningún caso, pues, se emplea 'edáh para nombrar la propia comunidad en la que se escribieron los rollos qumránies. He aquí las dos series de textos:

'Edáh = congregación de malvados

1QH 2, 22: "(ellos han atentado contra mi vida cuando yo me apoyaba) en tu Alianza. Porque son una asociación de vanidad (סֹדֶר שְׁוִיָּא), una congregación de Belial (עֵדָת בְּלִיעַל). No saben que es en Ti en quien mantengo mi posición".

2, 32: "(Tu me has liberado de la envidia de los intérpretes mentirosos), de la congregación de los buscadores de seducción (עֵדָת דּוֹרְשֵׁי חִלְקוֹת)..."

6, 5: "(Tú me has salvado) de la congregación de vanidad (עֵדָת שְׁוִיָּא) y de la asociación de violencia (סֹדֶר חֲמָם) y me has introducido en el capítulo (עֵצָה) [de santidad קוֹדֶשֶׁת]".

(70) "Conocedores", יָדְעִים: así son llamados los miembros de la comunidad del autor de los *Himnos*. Este adjetivo connota la consciencia del autor de haber recibido revelaciones especiales concernientes a la recta y profunda interpretación de las Sagradas Escrituras. Haciendo una trasposición podría traducirse también por "inteligentes" o incluso "gnósticos", si no fuera por el tecnicismo que este último adjetivo ha adquirido en la historia de la cultura. Sobre la posible relación Gnosis-Qumrán cfr. F. NOETSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*, Bonn 1956, pp. 15-79.

7, 34: “Yo te [alabo], Señor, porque no has permitido que caiga mi suerte en *la congregación de vanidad* (עֲדַת שָׁוְיָ) ni en la asociación (סֻד) de los hipócritas...”.

Para el objeto de nuestro estudio, estos cuatro textos no necesitan quizás demasiados comentarios (71). En los cuatro pasajes transcritos, la *‘edáh*, con diversos calificativos, designa de modo constante el judaísmo oficial del tiempo de redacción del escrito, judaísmo que detentaba el poder religioso en Israel, el culto en el Templo de Jerusalén y, a juzgar por los mismos *Himnos*, había perseguido al autor de estos. La conciencia sectaria o separada de éste último aparece clara: él, seguido por muy pocos “selectos”, mantiene la única y auténtica postura religiosa frente a todos los demás, que son prevaricadores; el autor de los *Himnos* se siente especialmente iluminado por Dios y no se anda con rodeos en los calificativos a sus enemigos.

Como ha podido verse, en 1QH 2, 22; 6, 5 y 7, 34 los dos vocablos *‘edáh* y *šód* vienen empleados como sinónimos (72). En fin, de los cuatro textos se desprende que *‘edáh* no tiene en estos escritos significado técnico y noble: por sí mismo el vocablo no trasciende la significación genérica, sin cualificación, que pudiera tener en el lenguaje común y profano hebreo; los vocablos que lo acompañan, son en definitiva los que determinan su valoración.

‘Edáh = corte celestial

1QH 3, 22: “(Tu has purificado el espíritu perverso de los muchos pecados, para que pueda alcanzar un puesto) en el ejército de los santos (צְבָא קְדוֹשִׁים) y entrar en comunión con la congregación de los hijos de los cielos (לְבוֹא בִּיתָד עִם עֲדַת בְּנֵי שָׁמַיִם).”

1QH 13, 8: “...todas tus obras antes que Tu las crearas con el ejército de tus espíritus y la congregación [de tus santos] (עֲדַת [קְדוּשִׁיכָה]).”

Que “los hijos de los cielos” de 3, 22 son los seres angélicos parece estar bien confirmado en multitud de pasajes de los escritos

(71) Para los diversos detalles de restitución del texto, justificación de su interpretación etc., cfr. por ej. la traducción comentada de M. DELCOR, *Les Hymnes*, en los lugares correspondientes, y la de J. CARMIGNAC, *Les Textes de Q.* vol. I, igualmente en los lugares correspondientes.

(72) El pasaje de 1QH 6,5, final de línea, nos ofrece un argumento en favor de la opinión que he mantenido respecto a otros pasajes anteriormente estudiados de 1QS, para traducir עָזָה por “capítulo”. En efecto, la עָזָה קוֹרֵשׁ indica en 6,5 claramente la comunidad-*yahad* del autor del escrito.

qumránies y aun de otros de la literatura intertestamentaria (73). A su vez, en 1QH 3, 22 “hijos de los cielos” es equivalente por paralelismo a la frase anterior “ejército de los santos”, que designa también a los seres angélicos (74). Finalmente, en 13, 8 sigo a M. Delcor en la reconstrucción “congregación [de tus santos]”, por exigencia del paralelismo con “ejército de tus espíritus”, y del espacio a rellenar y de los vestigios de grafías en el manuscrito (75). Es también evidente que “edáh de tus santos” significa los seres angélicos (76). Como observa J. Carmignac (77), el autor de 1QH no especifica en que modalidad se asocian los hombres y los ángeles, cuestión, por otro lado, interesante desde el punto de vista de la “escatología” de los escritos qumránies.

Podemos decir que en 1QH el vocablo ‘edáh, cualificado por expresiones que le acompañan y que designan a los seres angélicos, ha sido empleado en los pasajes de 3, 22 y 13, 8 en su significado genérico hebreo de “multitud”, “congregación”, “turba”, pues el contraste con su uso peyorativo en 2, 22.32; 6, 5 y 7, 34 no permite asignarle un alcance técnico-religioso en la mente del autor de los *Himnos*.

Las *Hôdayôt* presentan, pues, con respecto al vocablo ‘edáh una perspectiva semejante a la que nos ofrecía 1QS: ningún uso técnico-religioso, sino simplemente la significación genérica que ‘edáh tiene en el lenguaje hebreo profano. Aunque algo más abundante en 1QH (6 veces) que en 1QS (2 veces), ‘edáh no aparece en ambos escritos respectivamente como un vocablo preferido por su autor o autores. En ningún caso, y esto es ciertamente interesante desde nuestro punto de vista, ‘edáh es empleado, ni en 1QS ni en 1QH, para designar la propia comunidad “qumrání”.

4) “QAHAL” EN 1QH

Dos menciones de קהל agotan el uso de este vocablo en las *Hôdayôt*: la primera, 1QH 2, 12 en la forma femenina קהלה, poco usada, primera vez que la encontramos en los escritos de Qumrán, y que se aproxima a su sonido arameo. La segunda mención, 1QH 2, 30 en su forma normal masculina.

(73) Cfr. por ej. 1QS 4,22; 11,8; Henoc 6,2; 14,3 etc. Como comentarios críticos sobre este punto cfr. J. CARMIGNAC, o. c., p. 200 nota 10.

(74) Cfr. M. DELCOR, *Les Hymnes*, p. 126, comentario a 1QH 3,21.

(75) Cfr. DELCOR, o. c., p. 257.

(76) Cfr. DELCOR, *ibid.*

(77) En *Les Textes...* p. 200 nota 10.



2, 12: "Contra mí la *asamblea de los malvados* (קְהָלָה רָשָׁעִים) se agita (תִּתְרַגֵּשׁ)...".

2, 30: "Lejos de su *asamblea* (מִקְהָלָם) bendeciré tu Nombre...".

En ambos casos tenemos sentido peyorativo para *qahal*: los israelitas representantes del judaísmo oficial enemigos del autor del poema. En cuanto al primer texto "asamblea de los malvados" es evidente. Por lo que atañe al segundo "la asamblea de ellos", se refiere a la asamblea cúllica de los sacerdotes de Jerusalén, según se desprende del contexto. La secesión de la comunidad "qumrán" respecto del judaísmo oficial en materia de liturgia es absoluta (78). Ambos textos tienen reminiscencias literarias: 1QH 2, 12 con Is 57, 20; Ps 2, 1 (raíz רָגַשׁ = "estar agitado", "fremuere", "tumultuari", de los enemigos del autor del poema en paralelismo con los enemigos de Yawéh y de su Ungido en Ps 2, 1); 1QH 2, 30 con Ps 26, 12.

De estos dos textos hay que concluir que *qahal* tiene un cierto tecnicismo religioso: *asamblea cúllica*, incluso reunida en el Templo de Jerusalén. Pero tal asamblea puede ser ilegítima e integrada por prevaricadores; podría haber en estos textos quizás un uso sarcástico del tecnicismo, ya que en los libros del A. T. hebreo *qahal*, desde la tradición deuteronomica se mantiene siempre revestido —salvo en el caso de Ezequiel— de un noble valor técnico religioso, de significación casi siempre bien precisa en el marco de la historia salvífica. Y ello en una doble dimensión: como asamblea cultural *in actu*, y como "comunidad-institución" también cúllica (79). El autor del Himno de Qumrán habría efectivamente llamado *qahal* a la comunidad israelita oficial de su tiempo, según una propia y técnica denominación, pero en sentido peyorativo por la determinación de *qahal* como hemos visto.

5) "SÔD" EN 1QH

Hasta 25 veces se encuentra el vocablo סֹד en los *Himnos de Qumrán*. Pero ¡con qué desconcertante variedad de significaciones! Y tan es así que los estudiosos, en buena parte de los casos, no están de acuerdo cómo traducir el término: "asamblea, asociación, fundación, fundamento, secreto, receptáculo, consejo...". Lo primero que se impone, pues, es hacer una agrupación de textos, lo más reducida posible pero que, al mismo tiempo, pueda distribuir

(78) Cfr. también 1QH 12,3.

(79) Cfr. CASCIARO, o. c., en "Estud. Bíb." XXVI (1967) 37-38.

con claridad los varios valores de *šôd*. Es evidente que cualquier clasificación de los textos en que aparece *šôd* es discutible, pero es necesario intentarla en evitación del maremagnum que presentan las 25 citaciones del vocablo.

La primera dificultad es la de aferrar bien la significación original de *šôd*, que no es clara. Desde un cierto punto de vista, tomando como originaria la raíz SWD, parece que hay que atribuir a *šôd* el significado primordial de *consilium*, y esto en su doble vertiente: de un lado, la “conversación” en sí, el “diálogo” o “acuerdo” entre varias personas *de re agenda*; de otro, el *coetus* de alguna manera secreto o escondido de esas mismas personas reunidas. En ambos casos debe añadirse la matización de “privado”, “secreto”, “oculto”, es decir, en todo caso se trata de un “coetus” o de un “consilium” cuyo carácter es lo opuesto a público y notorio. *Šôd* está, pues, en contraposición a *‘edáh* y a *qahal*, que ciertamente connotan la idea de reunión, congregación, asamblea multitudinarias, clamorosas y públicas: especialmente *‘edáh* lleva asociada la idea de multitud y número, mientras *qahal* la de clamor y vocerío.

Otra posibilidad, aunque menos probable, es poner *šôd* en dependencia de la raíz YSD (=poner las bases o fundamentos de un edificio material, o, derivadamente, de una institución moral). Según esto, *šôd* vendría a equivaler a יסוד (= cimientos, fundamento, material o moral). Entonces, *šôd* puede traducirse por “fundamento”, connotando en primer lugar la idea de solidez y también la de “estar oculto”. Pero *yešôd* aparece también en las *Hôdayôt* (por ej.: 1QH 3, 31; 12, 18 etc.) con significados y contextos muy distintos a *šôd* (80). Por ello, muy difícilmente podrá proponerse la ecuación entre *šôd* y *yešôd* en las *Hôdayôt*.

Estando así las cosas, intentemos la distribución de los pasajes en que se encuentra nuestro vocablo. Pueden resultar los cinco grupos siguientes, atendiendo a la finalidad de nuestro estudio: 1) *Šôd* = *consilium vel fundamentum boni*, esto es, acuerdo donde se ha proyectado el “bonum faciendum” y hontanar escondido donde tal bien brota o nace, o bien, asociación escondida y firme en que se asienta el bien; 2) por el contrario, *šôd* = *consilium mali*, o fundamento en que se apoya el mal o los malvados; 3) *šôd* = *coetus sanctorum*, esto es, asociación integrada por personas “buenas”, que aquí podemos concretar en los miembros de la propia comunidad del autor de las *Hôdayôt*; en este caso, *šôd* equivale al *yahad* “qum-rânî”; 4) siguiendo esta línea, *šôd* = *angelica turba caelorum*, corte celestial, cuya variada designación será especificada con diversos

(80) 1QH 3,31: יסודי הרים = “los fundamentos de los montes”.

1QH 12,8: יסודי קץ = “los fundamentos del (tiempo) final”.

vocablos, como veremos; 5) en sentido contrario a los dos grupos anteriores, *šôd* = *coetus pravorum*, asociación de hombres perversos, que normalmente se refiere a los representantes del judaísmo oficial, enemigos del autor del escrito.

1. *Šôd* = *consilium aut fundamentum boni*

Este sentido genérico puede apreciarse, con mayor o menor claridad, en los pasajes de 1QH 1, 27; 2, 10; 4, 28; 5, 9.26; 10, 4; 11, 4.9.16; 12, 12 y 13, 14. Naturalmente, matizado en cada caso por el contexto y el vocabulario que acompaña o determina a *šôd*. Por de pronto, pueden hacerse a su vez dos series de textos: en una aparece siempre la fórmula סֹד הָאֱמֶת (o bien sin artículo סֹד אֱמֶת). La expresión es traducida diversamente por los investigadores. A tenor de lo expuesto, y con varias matizaciones según los contextos respectivos, la frase significa *coetus fidelitatis*, “escondida asociación fiel”, o bien “*coetus veritatis*”, hontanar o base escondido del cual brota o en el cual se asienta la verdad misma en todo su ser; en última instancia, tal origen o fundamento de la verdad es Dios mismo, el cual hace partícipes de ella a quienes El quiere según su arcano y misericordioso beneplácito. Este *šôd* es un grupo escondido de seres junto a Dios; por ello es “secreto” para los hombres, a excepción de aquellos a quienes Dios quiere llamar. He aquí esta primera serie de textos:

- 1, 27: “(A Ti, que eres el Dios de los “conocimientos”, pertenecen todas las obras de justicia) y “el consejo” (o asociación) de la verdad (סֹד הָאֱמֶת)...”.
- 2, 10: “(Tu me has puesto como objeto de desprecio), como irrisión para los pérfidos, pero como “consejo” (o asociación) de verdad (סֹד אֱמֶת) y de conocimiento para los que caminan rectamente...”.
- 5, 9: “(Allí, para el juicio) Tu me pusiste y un “consejo” (o asociación) de verdad confirmaste en mi corazón (סֹד אֱמֶת בְּלִבִּי).
- 5, 26: “y a causa de su culpa [de mis enemigos], Tu has escondido la fuente del conocimiento y el “consejo” (o asociación) de verdad (סֹד אֱמֶת).
- 10, 4: “¿(Qué es el hombre) [sino un trozo de arcilla], que torna al polvo, para que Tu le instruyas acerca de tus maravillas y le quieras hacer conocer el “consejo” (o asociación) de tu v[erdad] (וּבְסֹד אֱמֶת תִּדְרֹשְׁנִי).

- 11, 4: “Y yo ¿qué soy para que Tu [me hayas instruido] en el “consejo” (o asociación) de tu verdad? (בְּסוֹד אֱמֶתְךָ).
 11, 9: “...Pues Tu les has hecho conocer el “consejo” (asociación) de tu verdad (הוֹדַעְתָּם בְּסוֹד אֱמֶתְךָ).
 11, 16: “...Pues Tu me has hecho conocer el “consejo” (asociación) de (la) verdad (סוֹד אֱמֶת).

Como puede verse, las *Hôdayôt* tienen predilección por la expresión סוֹד אֱמֶת. Ahora bien, no obstante lo dicho acerca de ella, he de hacer notar que puede establecerse una relación bastante directa entre אֱמֶת סוֹד y *yahad* “qumrânî”. En efecto, en varios textos (1QH 7, 30; 9, 35; 11, 11 etc.; 1QS 4, 5.6 etc.) aparece la fórmula בְּנֵי אֱמֶתְךָ (o אֱמֶתְךָ) “hijos de tu verdad”, para designar a la propia comunidad del autor del escrito. Por tanto, *sôd amittêkhâh* puede ser de algún modo una fórmula metafórica que designa al *yahad* “qumrânî”, expresión que connotaría la condición escondida o secreta de la asociación, tal vez su reducido número y finalmente la autoconsciencia de ser el “resto” santo para Israel. Todo ello viene a hacer más patente la complejidad del vocablo *sôd* en estos escritos, y la resistencia que presenta a ser circunscrito en contornos bien definidos.

La otra serie de textos, aludida antes, es decir, 1QH 4, 28; 12, 12 y 13, 14, emplea el vocablo en otra fórmula, distinta de la anterior, pero constante a su vez en la serie: סוֹד פִּלְאָכָה, literalmente *consejo o asociación de tu maravilla*, o bien, *tu consejo (o asociación) maravilloso*, o como otros traducen, “secreto maravilloso”. He aquí los textos:

- 4, 28: “(Porque Tu me has hecho conocer tus misterios) admirables y (asociación) *tu “consejo” maravilloso* (סוֹד פִּלְאָכָה)...” (81).
 12, 12: “y *tu “consejo” maravilloso* (סוֹד פִּלְאָכָה) he escuchado atentamente.
 13, 14: “([Qué es] el espíritu carnal para conocer) todas estas cosas y para entender [tu] gran “secreto maravilloso” (בְּסוֹד פִּלְאָכָה הַגָּדוֹל) (82).

(81) La expresión “tus misterios maravillosos”, סוֹד פִּלְאָכָה, está indudablemente en paralelismo con “consejo maravilloso”, סוֹד פִּלְאָכָה. Sobre el término וְיָ y sus posibles implicaciones cfr. M. DELCOR, *Les Hymnes*, p. 147, comentario a 1QH 4,28.

(82) Sigo la restitución (como de costumbre entre corchetes) hecha por DELCOR, *ad locum* (cfr. *Les Hymnes* p. 258 y comentario p. 259).

Muy problemáticos son, como habrá podido observarse, estos textos, los cuales, por otro lado, no aportan gran luz sobre nuestro tema, por lo que no estimo necesario extenderme aquí en más amplios comentarios.

2. *šôd* = *consilium vel fundamentum mali*

Solo una vez aparece *šôd* con este sentido en las *Hôdayôt*: 1, 22:

“(Yo soy...) un “consejo” de indecencia (סֹד הָעֲוִיָּה) y una fuente de impureza, hoguera de iniquidad y cuerpo de pecado, un espíritu de error...”.

Aquí el autor, en su explosión literaria de impropiedades contra sí mismo, ha escogido *šôd* en claro paralelismo, y a veces sinonimia, con otros vocablos, sin que, en mi opinión, haya que darle más trascendencia a la cosa. *Šôd* es el “consilium” de donde brota indecencia y miseria, y está en abierta oposición al *šôd aemaet* de la serie anterior de textos, de donde brota la verdad (83).

3. *šôd* = comunidad “qumrânî”

Agrupamos aquí una serie de pasajes en los que, con el término *šôd*, el autor de las *Hôdayôt* designa a su peculiar comunidad. Estos textos son cinco: 5, 24; 6, 26; 7, 9; 14, 18 y 17, 19. Adopto para *šôd* la traducción constante de “asociación” por una razón convencional, como ya he venido haciendo regularmente hasta ahora, sin que, por tanto, quiera decir que en todos los casos, sea la versión más acertada. Pero tiene la ventaja de proporcionar una equivalencia constante, de modo paralelo a como he adoptado otras versiones fijas en este trabajo: *yahad* = comunidad; *edáh* = congregación; *qahal* = asamblea; *itáh* (עֵצָה) = capítulo, etc.

1QH 5,24: “...se han burlado de mi con labios inícuos, todos los miembros de mi “asociación” (כֹּל נַצְמִדִּי סֹדִי) y los hombres de [mi alianza] se han rebelado” (84).

6,26: “(Yo me [he apoyado] sobre tu verdad, Dios mío, pues eres Tu) quien has asentado la “asociación” sobre la roca (תְּשִׁים סֹד עַל סֶלַע)...”.

(83) Para algunas explicaciones del pasaje puede verse DELCOR o. c., págs. 22-23. Delcor traduce aquí *sôd* por “receptáculo”.

(84) Alude aquí el autor del himno, al parecer, a alguna rebelión general (que por otra parte debió ser reducidísima en cuanto al número) dentro de la misma comunidad; dicha rebelión habría que situarla en los años primeros o fundacionales. Sobre este asunto cfr. DELCOR, o. c., (Introduction) p. 62.

- 7, 9: "(Tu has asentado sobre la roca) mi casa y bases eternas para "mi asociación" (וְאֹשֶׁי עוֹלָם לְסוֹדִי)... (85).
- 14,18: "...Y así, yo he procurado acercar [a ti] en la comunidad (o "en unión") a todos los hombres de "mi asociación" (וְכָן הִנַּשְׁתִּי בְיָחַד כּוֹל אֲנָשֵׁי סוֹדִי)" (86).
- 17,19: "...Porque en la inmundicia me he revolcado, pues fuera de "la asociación" (וְיָסוֹדִי) he [caminado] sin agre[gar]me" (86^{bis}).

Desde luego, cada uno de estos cinco textos presenta gran complejidad en cuanto a su interpretación. A la problemática en que respectivamente están insertos aludo en las correspondientes notas a pie de página. Pero, en todo caso, los cinco pasajes emplean el término *sôd* en un contexto religioso, en el que se designa a un grupo de hombres (en algún caso pudiera ser de ángeles) a los que une una finalidad también religiosa. En suma, *sôd* aparece preferentemente como una "asociación" estable, más que como una asamblea reunida transitoriamente.

4. Relación entre "*sôdi*" de 1QH y μου ἡ ἐκκλησία de S. Mateo 16, 18

En tres de los pasajes que acabamos de considerar (1QH 5, 24; 7, 9 y 14, 18) se repite la expresión סוֹדִי, *mi asociación*. En los tres se trata probablemente de un pequeño grupo religioso adepto al autor de las *Hôdayôt*, autor que, según la mayoría de los críticos, debe ser identificado con el "Doctor de Justicia". Lo que ahora debe

(85) Aquí también vemos empleadas las metáforas tomadas de la construcción: מִבְּנֵי, "mi casa, mi edificio".

(86) Una interpretación sencilla de este texto lleva a pensar que el autor del himno ha tenido un grupo de adeptos o discípulos (סוֹדִי) y que, seguido por ellos, ha ingresado en el yahad "qumrání". Esta es la opinión de algunos críticos. Caben estas interpretaciones, como la de traducir la forma verbal הִנַּשְׁתִּי en el sentido de "conducir hacia Dios", y considerar la expresión "todos los hombres de mi asociación" como una aposición de "yahad".

(86^{bis}) Frase de interpretación conjetural: tras סוֹדִי hay un espacio que los críticos restauran de diversa manera. Yo he seguido, sin grandes convicciones, la restitución hecha por A. DUPONT-SOMMER, *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte 1QH*, en "Semitica" VII (1957). Otros reconstruyen diferentemente, como J. LICHT, *The Thanksgiving Scroll, A scroll from the Wilderness of Judaea*, Text, Introduction, Commentary and Glossary. Jerusalem (The Bialik Institute) 1957.

Por tanto, la interpretación de *sôd* es en este texto solo conjetural. *Sôd*, sobre todo si se acepta la restitución de Dupont-Sommer ("tu asociación"), podría referirse a los seres angélicos que forman la corte celestial. También podría referirse *sôd* aquí a la comunidad "qumrání" antes de la incorporación a la misma del autor del Himno.

ser subrayado en los tres textos es precisamente la forma posesiva "mi asociación". A cualquiera que lea detenidamente esta expresión se le vendrá a las mientes la μου τὴν ἐκκλησίαν de Mt 16, 18. En ambos casos, Mt y 1QH, se trata de la mención de un grupo religioso en torno a una fuerte personalidad, permítase hablar así, ya se trate del "Doctor de Justicia" o del mismo Jesucristo. Cuando hace ya varias décadas algunos estudiosos se planteaban la cuestión de si la palabra *ekklēsia* podía tener sentido alguno para los oyentes de Jesús, si Jesús mismo podía haber hablado de *ekklēsia*, o si ésta, en el sentido de una sociedad visible, había más bien que considerarla como una creación deuteropaulina, esos estudiosos se situaban en una posición hipercrítica, mucho más allá de lo razonable, al mismo tiempo que no disponían de estos datos que hoy día nos ofrecen los manuscritos del Mar Muerto (87).

Después de considerar los tres textos mencionados de 1QH es-timo que poseemos un nuevo foco de luz para ver con claridad la procedencia judaica de la ἐκκλησία de Mateo; en otras palabras, que los oyentes de Jesús —a tenor del sentido de *šōdī* en las *Hōdayōt*— podían entender sin extrañeza que Jesús les hablase de "mi iglesia", pues ésta podía ser bien imaginable por ellos en la línea de una comunidad de salvación dentro del conjunto de Israel y sin carácter excluyente.

Otra cuestión es a qué vocablo hebreo o arameo-palestinense co-rresponda la ἐκκλησία que traduce Mateo. A este respecto los tres pasajes de 1QH apuntan hacia otra posibilidad más de las señala-das hasta ahora: habrá tal vez que añadir el vocablo *šōd* a la peque-ña lista de los posibles sustantivos propuestos para el origen se-mítico de ἐκκλησία: *qahal*, *‘edāh* (arameos *qehalā*, *‘idā*), *šōd*...

5. La metáfora de la construcción sobre roca

1QH 6, 26 y 7, 8-9 expresan la metáfora de la construcción sobre roca, que presenta fuertes analogías con la misma metáfora en el texto de Mateo 16, 18. He aquí en columna un cotejo entre 1QH y Mt:

(87) Recuerdese, por ejemplo, GUIGNEBET, art. *Jésus en L'Evolution de l'hu-manité* (Paris 1953) p. 387. — De modo parecido, pero más matizado M. GOGUEL, *Le problème de l'Eglise*, pp. 296 ss. — Una crítica de las anteriores posiciones en K. L. SCHMIDT, *Die Kirche des Urschientums*, pp. 286 ss.; F. M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise* (Fribourg, Suisse 1942) pp. 64-65; J. M. CASCIARO, *Iglesia y pueblo de Dios en el Evangelio de S. Mateo*, en "XIX Semana Bíblica Española" (Madrid 1962) pp. 20-22 y 99.

Por lo que se refiere a la relación entre el *τῆς* del 1QH y la *ekklēsia* neotesta-mentaria, cfr. alguna indicación en OTTO BETZ, *Felsenmann und Felsengemeinde*, en "Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft" 48 (1957) 57-59 y 76-77.



1QH 6, 26:

"Tu has asentado la asociación sobre roca..."

(תָּשִׁים סֹד עַל סֵלַע)

1QH 7, 8-9:

"Tu has asentado sobre roca mi edificio y [has puesto] bases eternas para mi asociación..."

(וְתָכֵן עַל סֵלַע מִבְּנֵי תִי וְאוֹשִׁי עוֹלָם לְסוֹדִי)

Mt 16, 18:

"...et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevallebunt adversus eam (καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς).

La analogía entre las *Hodayôt* y el Primer Evangelio está en función de la metáfora tomada del lenguaje de la construcción. Prescindiendo de otras cuestiones, que no es aquí momento de estudiar, en todo caso 1QH 7, 8-9 muestra la ambientación claramente judaica de Mt 16, 18 y, por ende, la posibilidad de que sea genuino el *logion* de Mateo. Quiere ello decir que aunque 1QH no demuestre directamente la genuinidad de Mt 16, 18 —no podría hacerlo evidentemente en ningún caso— es sin embargo lo suficientemente significativo para constituir un sólido argumento indirecto, al demostrar la perfecta posibilidad de su origen judaico palestinese, y por tanto, haber podido ser pronunciado por Jesús en las circunstancias en que es recogido por Mateo. Cuestión diferente es la de la crítica textual del propio pasaje de Mateo, que como es sabido, aboga también por la genuinidad del *logion*.

Las cuestiones implicadas en la confrontación de Mt 16, 18 con algunos de estos pasajes de las *Hodayôt* de Qumrán merecen un estudio específico; pero abordarlo en este momento obligaría a extender excesivamente el presente trabajo (87^{bis}).

6. El "sôd" de los santos

He dejado deliberadamente para el final la mención de 1QH 4, 25, texto que me parece de notable interés. Es conveniente emprender su lectura desde la línea precedente, donde comienza la frase:

4, 24: "...Ellos me escuchan, los que caminan según la vía de tu corazón y se han alineado por tí.

(87^{bis}) El Sr. Alfredo Z. Rincón ha comenzado a estudiar las metáforas de la construcción en los escritos de Qumrán. Espero que su estudio proporcione datos interesantes y perfille las relaciones ya apuntadas entre Qumrán y Mt 16,18 (y algunos otros pasajes neotestamentarios). Mientras tanto puede verse alguna indicación en Otto Betz o. c. pp. 54-56; 59-65 y 76-77.



4, 25: en “la asociación de los santos” (בְּסוֹד קְדוֹשִׁים).

Tú harás triunfar para siempre su causa y la verdad, según la justicia (o fidelidad)”.

Quizás, en *prima facie*, parecería que *šōd qedōšim* designe el “coetus sanctorum in caelis”, pues la fórmula absolutamente idéntica se encuentra ya en el Ps 89, 8 para indicar a los ángeles, y además existen expresiones muy parecidas en los mismos escritos de Qumrán: “ejército de los santos”, צְבָא קְדוֹשִׁים (1QH 3, 22, cfr. infra), y a la misma conclusión parecerían llevar formulaciones semejantes de la literatura intertestamentaria (88). Pero el contexto inmediato advierte que, por el contrario, en 1QH 4, 25 se trata del grupo de los adeptos del autor del himno, esto es, de la propia comunidad o *yahad*.

Es de notar que el título de “santos” o “asociación de los santos”, por las relaciones que acabo de apuntar, una vez más ofrece interesantes implicaciones con el ideario “escatológico” del grupo religioso en que se redactó 1QH, en concreto, con la tensión de la “comunidad” religiosa terrestre hacia la “asamblea” de los seres celestiales, que rinden a Dios el culto más excelso. De aquí que, en no pocos casos, se presenta la duda de si las fórmulas designan la comunidad terrestre o bien la corte o asamblea de los cielos.

7. *Šōd* = corte celestial

El estudio de 1QH 4, 25 nos lleva de la mano a considerar el empleo de *šōd* para designar el conjunto de los seres angélicos. Es esta una cuestión importante en los escritos de Qumrán, por la relación entre la liturgia terrestre y la liturgia celestial. Tal relación aparece, en mi opinión, con bastante claridad en dos pasajes: 1QH 3, 21 y 11, 12.

En cuanto al primer pasaje, mejor será leerlo rodeado de su contexto inmediato (líneas 20-22):

3, 20: “...Se que hay esperanza para aquel que

3, 21: Tu has formado de la arcilla para la “asociación” eterna (לְסוֹד עוֹלָם). Tu has purificado al espíritu perverso del gran pecado, para que se tenga en el puesto en

3, 22: el ejército de los santos (צְבָא קְדוֹשִׁים), y para entrar en comunión con la congregación de los hijos de los cielos” (וְלִבְנוֹא בִּיחֻד עִם עֵדַת בְּנֵי שָׁמַיִם).

(88) Cfr. por ej. Henoc 62,8.

En efecto, es evidente la ecuación entre las fórmulas “asociación eterna” (סֹד עוֹלָם), “ejército de los santos” (צְבָא קְדוֹשִׁים) y “congregación de los hijos de los cielos” (עֵרַת בְּנֵי שָׁמַיִם). La primera expresión se encuentra también en otros escritos qumránies, por ejemplo en 1QS 2, 25 (בְּנֵי סֹד עוֹלָמִים, “hijos de la asociación eterna”) con el mismo significado. En cuanto a la segunda fórmula se encuentra en 1QH 10, 35. Pero, a su vez, en 1QH 3, 35 aparece la expresión combinada “ejército de los cielos”, צְבָא הַשָּׁמַיִם, y en otros lugares la fórmula también intercambiable con las anteriores de “ejército eterno”, צְבָא עֶד (1QH 11, 13). Por lo que atañe, finalmente, a la expresión “hijos de los cielos” en el sentido de “ángeles”, hay que decir que tal valor se encuentra ya en la literatura intertestamentaria (cfr. Henoc 6, 2; 13, 8; 14, 3 etc.).

Así, pues, con las tres fórmulas, el autor del himno ha querido mencionar a “los seres de la corte celestial”. Pero el pasaje es de especial relevancia por lo que atañe al estudio de las concepciones “escatológicas” del grupo judaico productor de los himnos qumránies. De todos modos, y teniendo en cuenta el anterior comentario que hemos hecho a 1QH 4, 25, es posible que quede alguna probabilidad en defensa de la interpretación de las expresiones “asociación eterna” (de 1QH 3, 21) y “ejército de los santos” (1QH 3, 22) como designación del grupo “esenio” adepto del autor del himno.

Por lo que atañe al segundo pasaje, 1QH 11, 12, la interpretación se plantea en términos parecidos:

“...haciendo levantarse del polvo a los gusanos de los muertos para la “asamblea” [eterna] ([עוֹלָם] לְסֹד).

Mucha es la problemática que suscita esta línea, leída naturalmente en el contexto que la rodea. En primer lugar está la reconstrucción textual de עוֹלָם, propuesta por Licht, Bardtke, Delcor y Carmignac (89), frente a אֲמִתָּה, que propone Dupont-Sommer (90). He optado por la primera restitución, sin que las razones sean tan poderosas para sobrepasar la zona de lo conjetural. En segundo lugar, ¿qué designa la expresión [עוֹלָם] לְסֹד? En principio puede referirse tanto a la corte celestial como a la comunidad “esenia” del autor. La opción se presenta dudosa. En mi opinión, el comentario de M. Delcor tiene más probabilidades: entender el pasaje en

(89) Cfr. J. LICHT, *The Thanksgiving Scroll...* (ya citado), texto y notas a 1QH 11,12. — H. BARDTKE, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer, II: Die Sekte vom Qumrân*, Berlin (Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft) 1958, *ad textum*. — DELCOR, o. c. pp. 237-238. — CARMIGNAC, en *Les Textes* vol. I, pp. 256-257.

(90) Cfr. A. DUPONT-SOMMER, *Le livre des Hymnes...* (ya citado), “Semitica” VII (1957) ad 1QH 11 12.

sentido figurado, es decir: los nuevos adeptos de la comunidad “esenia”, a su ingreso en la comunidad, son comparados a muertos que volviesen a la vida. En otras palabras: fuera de la comunidad “esenia” no hay sino muerte, pero dentro de ella se recobra la vida para siempre. Esta interpretación puede fundamentarse en el cap. 37 de Ezequiel y en Dan. 12, 2. Por otro lado, que en 1QH 11, 12 exista la idea subyacente de la tensión hacia una vida de alguna manera en comunión con los seres angélicos, no es de extrañar desués de lo que ya hemos visto acerca del ideario escatológico de Qumrán y de los estudios realizados en los últimos años sobre buen número de temas teológicos qumránies (91). Ahora bien, la interpretación de Delcor mira al sentido posible de 1QH 11, 11-12, que será bueno releer aquí:

- 11, 11: “(Tu lo has purificado) de toda impureza abominable y de toda culpable acción, para que sea unido a los hijos de tu verdad (בְּנֵי אֱמֶתָהּ) y en una misma suerte con tus
11, 12: santos (וּבְנוֹתָ עִם קְדוֹשֵׁיכָהּ) haciendo levantarse del polvo a los gusanos de los muertos para la “asociación” [eterna] ([עוֹלָם] [לְסוֹד]).

En 11, 11 “hijos de tu verdad” es una fórmula para designar a los adeptos de la secta qumrání, que aparece varias veces en los rollos del Mar Muerto (1QS 4, 5.6; 1QH 7, 30; 9, 35). La gradación del pasaje 1QH 11, 11-12 sería, pues: los hombres que están fuera de la “comunidad” son unos seres despreciables, como muertos; pero al ingresar en la “comunidad” (al ser “unidos a los hijos de tu verdad”, בְּנֵי אֱמֶתָהּ [עִם] [לְהוֹתָהּ]) recobran la vida y son destinados a formar parte de la “asociación” eterna de los seres celestiales (עוֹלָם לְסוֹד). En conclusión, estimo que en 1QH 11, 12, como ya hemos visto en 3, 21, סוֹד עוֹלָם designa la corte de los seres celestiales, que tributan a Dios por los siglos sin cesar el honor y el culto más excelsos.

8. *šôd* = *coetus pravorum*

Finalmente encontramos en las *Hôdayôt* un uso de *šôd* contrario a los usos precedentes: designa a los enemigos del autor y a los malos. He aquí una vez más la versatilidad del vocablo *šôd*. Son en total cinco los textos: 1QH 2, 22; 6, 5; 7, 34; 13, 15 y 14, 21. En cada uno de ellos, los epítetos que acompañan a *šôd* son distintos

(91) Cfr. por ej. R. B. LAURIN, *The Question of Immortality in the Qumrân “Hodayot”*, en “Journal of Semitics Studies” (1958, 4.º) 344-355.

y a cual más injurioso, como para mostrar la riqueza de vocabulario al caso de que disponía el autor de las *Hôdayôt*. He aquí la lista:

- “asociación de vanidad”, סודֶשׁוּא (2, 22)
 “asociación de violencia”, סודֶ חָמָם (6, 5)
 “asociación de hipócritas”, סודֶ נְעֻלָּמִים (7, 34)
 “asociación de indecencia vergonzosa”, סודֶ עֲרֹנָת קָלָן (13, 15)
 “asociación de los ho[m]bres de Belial”, סודֶ אֶ [נָשִׁי בְלִיעָל] (14, 21)

así en el último texto si damos por válida la restitución de Dupont-Sommer, seguida también por Delcor, y que se adapta muy bien al contexto. Por el contrario Licht reconstruye סודֶ אֶ [מִכְתָּה], “asociación de [tu] ve[r]dad” (92).

Sería demasiado prolijo el intento de determinar ahora en cada caso quienes son concretamente designados por las cinco expresiones peyorativas, en las cuales entra como factor constante el vocablo *şôd*, pues ello implicaría la investigación pormenorizada del cuadro histórico en el que se desenvuelven los *Himnos* (93). Solamente de modo genérico, y con las debidas reservas, podemos decir que las cinco fórmulas mencionadas designan los círculos del judaísmo oficial opuesto a las actitudes y actividades religiosas del autor de los Himnos. Tales círculos pueden incluir incluso las asambleas del pueblo en el Templo de Jerusalén, espúreas en la estimación de nuestro autor, a causa tal vez de su controversia sobre la cuestión del calendario litúrgico y otras disputas político-religiosas acerca de la auténtica estirpe sacerdotal que debería detentar el poder religioso.

6) CONCLUSIONES RESPECTO AL USO TERMINOLOGICO DE 1QH

Para mayor claridad podemos hacer la siguiente ordenación:

1. Las *Hôdayôt* coinciden estrechamente con el *Şaeraekh hây-yahad* en el empleo del término *yahad* como designación técnica de la peculiar *comunidad* a la que se dirige cada uno de ambos escritos. Lo mismo hay que concluir de los *Fragmentos de Hôdayôt* hasta ahora encontrados.

(92) Cfr. DELCOR, o. c. p. 266.

(93) A este propósito cfr. entre otros: J. CARMIGNAC, *Les éléments historiques des Hymnes de Qumrân*, en “Revue de Qumrân” (1960) 205-222. — H. MICHAUD, *Le Maître de Justice d'après les Hymnes de Qumrân*, en “Bulletin de la Faculté de Théologie Protestante de Paris” (décembre 1956) 67-77.

Numéricamente, en cambio, el uso es bastante más reducido en 1QH (4 veces + 2 veces en los *Fragmentos*) que en 1QS (¡63 veces!); pero esta diferencia numérica puede explicarse en buena parte por la índole literaria distinta de ambos escritos.

2. También hay una coincidencia evidente entre 1QS y 1QH por lo que atañe al valor del vocablo 'edáh: aparece desprovisto del significado técnico religioso, que veremos, por ejemplo, en 1QSa. En 1QH aparece 6 veces 'edáh y en ninguna de ellas es empleado el término para nombrar a la "congregación" concreta a la que se dirige el escrito: esta circunstancia debe ser subrayada con vistas a la investigación de nuestro tema.

En 4 casos, 'edáh indica a los enemigos del autor de los *Himnos*, probablemente el judaísmo oficial de su tiempo; en los 2 casos restantes 'edáh hace referencia a la corte celestial de los seres angélicos. Sentido, pues, fluctuante, contradictorio para el vocablo.

3. A diferencia de 1QS, que no menciona el término *qahal*, 1QH lo hace 2 veces, una de ellas en la forma femenino diminutiva קהלה, muy poco usada. Parece que hay que considerar a *qahal* en 1QH dentro del tecnicismo religioso predominante en el A. T. hebreo: asamblea cúllica. Pero, según los *Himnos* de Qumrán, tal asamblea cultural puede ser ilegítima.

4. Por lo que se refiere al vocablo šôd, también existe una coincidencia sustancial entre 1QS y 1QH. De un lado, ambos escritos son los que acaparan numéricamente el uso del vocablo: 25 veces 1QH, 10 veces 1QS, frente a 8 veces la suma de todos los restantes escritos qumránies. De otro lado, como acabamos de ver, el vocablo šôd se resiste en 1QH (como ya lo hiciera en 1QS) a ser traducido uniformemente, antes bien, presenta una gama muy variada de valores según el entorno lexicográfico de cada caso, lo cual nos ha llevado a proponer las series sistemáticas de significados que hemos visto en páginas anteriores.

5. Algunos pasajes de los *Himnos* de Qumrán presentan peculiar interés al ser confrontados con otros del N. T. por lo que atañe a la base de ambientación judaica y palestinese de la noción de la ἐκκλησία neotestamentaria.

A este respecto son de destacar 1QH 5, 24; 6, 26; 7, 8-9 y 14, 18, textos en los cuales el autor de los *Himnos* (probablemente el "Doctor de Justicia") habla expresamente de *mi asociación*, מִיָּדִי, refiriéndose a la comunidad o grupo de adeptos que le rodean. Es clara la relación que presenta esta fórmula מִיָּדִי de esos pasajes de las *Hodayôt* con la μου τὴν ἐκκλησίαν de Mateo 16, 18. Quiere ello decir que 1QH ofrecen un fundamento sólido para apreciar la ambien-

ción judaica y palestinese del *logion* de Mt 16, 18, y por tanto en favor de la genuinidad de la expresión de Mateo: podía ser bien comprensible para los discípulos de Jesús que su Maestro les hablara de *mi comunidad*, ἐκκλησία μου, como grupo peculiar, cuya existencia no presentaba dificultad conceptual dentro del conjunto de Israel, como comunidad de salvación para todo Israel primero, con proyecciones universales después y horizontes escatológicos (94).

Es evidente que las expresiones de 1QH no pueden considerarse como prueba *directa* de la genuinidad de Mt 16, 18, por ser ambos escritos distintos (la prueba *directa* de la genuinidad del *logion* de Mt pertenece a la crítica textual y literaria del propio Mateo). Pero sí es clara, a partir de 1QH la prueba de la posibilidad de ser auténtico el *logion* desde el punto de vista de la ambientación judeo-palestinese. En este sentido, ciertamente importante, la aportación de los escritos de Qumrán es de notable interés.

6. También son de destacar en las *Hôdayôt* los textos de 6, 26 y 7, 8-9 en los que el autor emplea las metáforas de la construcción sobre roca aplicadas al edificio espiritual de su comunidad. Estas expresiones de 1QH, como la de 6, 26 "asentaste la asociación sobre roca" (תְּשִׁים מוֹד עַל סֶלַע), o la de 7, 8-9 "has asentado sobre roca mi edificio y [has puesto] bases eternas para mi asociación", son paralelas de otras del N. T.; y de modo especial es interesante confrontarlas con el *logion* de Mt 16, 18: ἐπὶ ταύτῃ πέτρᾳ οἰκοδομησώ μου τὴν ἐκκλησίαν. Ello ilustra notablemente también el fondo judaico-palestinese de la expresión recogida por el Primer Evangelio y aboga en favor de la genuinidad de la frase y de la posibilidad de que Jesús, realmente, pronunciara la sentencia que recoge Mt. (95).

7. Respecto al original vocablo hebreo o arameo-palestinese que corresponda a la ἐκκλησία de Mt 16, 18, las *Hôdayôt* de Qumrán aportan un nuevo candidato posible a los ya principalmente propuesto hasta ahora *qahal* y *édáh*: se trata, en efecto, de *šôd* (96).

(Continuará)

(94) Cfr. *supra* pp. 45-46.

(95) Cfr. *supra* pp. 47-48.

(96) Cfr. *supra* pp. 46-47.

SUMMARY:

Praesens monographia terminologiam et conceptus, qui Ecclesiologiae biblicae praevis videntur, respicit. Hac de re hoc studium est veluti complementum alius monographiae, iam typis editae (cfr. "Estudios Bíblicos" XXV 3.^o-4.^o 1966 pp. 317-348 et XXVI 1.^o 1967 pp. 5-38), in qua de notione Ecclesiae in VT egi, nempe circa voces *qahal*, *'edáh*, ἑκκλησία et συναγωγή et eorum sensus in VT hebraeo et graeco.

Nunc, in textibus qumránicis, verborum *yahad* (communitas), *'edáh* (congregatio), *qahal* (contio, "asamblea"), *šód* (coetus), *hibbár* ac *haebaer* (societas), *'itáh* (consilium, capitulum) atque *keništáh* (curia, conventus) studio incubui. Analysim etenim terminorum sensus, locorum ubi constant significationes formularum in quibus praefata vocabula inveniuntur, ita aggredior ut circa 250 textus perpendantur: unde autem longitudo non parva huius articuli iustificatur eodem modo ac eiusdem divisio in duas partes, quarum nunc prima, altera postea apparebit. Textus qumránicos, quoad praefata vocabula, quadrupliciter distribui, nempe: A (1QS et 1QH); B (1QSa et 1QM); C (eclectice inter A et B; ab 1QSB et a diversis *pešarim* constituitur); et D (Damasci Documentum). Haec conventionalis divisio ad studium hic et nunc exequendum methodologicis rationibus tantum proponitur. In prima vero parte, quae nunc typis mandatur, de scriptis sub formula A (1QS et 1QH) solummodo agitur.

Ad 1QS quod attinet, communitas qumránica substantivo *yahad*, 63 ies usurpato, semper significatur. *Yahad* primis in temporibus parvum coetum vel communitatem hominum *yehidím* (monachorum) designat; in 1QS ad modum communitatis religiosae concipitur atque regulae constitutionesque, quibus communitas moderetur, exarantur. Mirum vero videtur absentia termini *qahal*; qua ratione deficiat, nescimus. Magis adhuc mirum adest usus exiguus substantivi *'edáh*, quod tantum bis adhibetur. Dissimilitudo ergo inter 1QS et 1QSa (qui profuse et technice *'edáh* usurpat) auctores diversos prima facie exigere videtur. Reapse 1QS non nisi parvam communitatem (*yahad*) respicit. Denique, terminus *šód* decies in 1QS obvenit; non semper attamen in sensu illo technico-religioso quo *yahad* utitur.

Ad 1QH quod attinet, quoad usum substantivi *yahad* cum 1QS plane concordat; i. e., vocabulum *yahad* eandem significationem technicam servat. Usus autem *yahad* numerice est exiguus: quater in 1QH et bis in 1QHf. Similitudo etiam inter 1QH et 1QS quoad vocabulum *'edáh* persistit: *'edáh* enim adhuc adhibetur in 1QH sine pondere illo technico-religioso, quod postea inveniimus v. g. in 1QSa; *'edáh* denique sexies obvenit in 1QH, sed nunquam ad communitatem illam qumránicam seu *yahad* specificè designandam. Nihilominus, quoad terminum *qahal*, 1QH ab 1QS aliquantulum differt: quamvis *qahal* bis tantum occurrat, in ambitu eloquii technico-religiosi VT includendum esse videtur, i. e., sensu "contionis culticae". Denique, quoad substantivum *šód*, similitudinem inter 1QH et 1QS inveniimus: 25ies in 1QH et decies in 1QS (in caeteris vero scriptis qumránicis tantum octies usurpatur).

Multi enim textus ex 1QS et 1QH communitatem quandam intra populum Israel exstitisse plane et constanter monstrant, qumránicam nempe communitatem: quae revera communitas erga Israel primo, deinde erga universam humanitatem aliquomodo, veluti salutis instrumentum concipitur. Haec vero communitas in exordio paucis membris constituitur et oppositionem coevi iudaismi officialis vere patitur.

Ex his qumránicis textibus haec sunt conclusiones: Ecclesia Mt 16, 18 et 18, 17 (etiam et aliorum textuum NT) lucem magnam recipit ad



sua fundamenta iudaica illustranda et etiam ad suam genuinitatem in textu Mt confirmandam. Sic, v. g. sententia ipsa Mt 16, 18 καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι Ἰδαίου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς, cum 1QH 7, 8-9 cohaeret: *aedificasti domum meam super petram et bases aeternas* [posuisti] *i erga societatem meam* (וְהָיָה עָלַי כְּבִנְיָתִי וְאִישֵׁי עוֹלָם לֹא יִסְוּדוּ). Cfr. et 1QH 14, 18: [apud te, Deus] *colligere conavi omnes sodales societatis meae* (הִוָּשְׁתִּי בְּיָדְךָ כָּל חֲבֵרֵי שִׁבְעִי). Cfr. adhuc v. g. 1QH 6, 26: *statuisti societatem super petram* (הָיָה שִׁבְעִי עַל הַפֶּתַח).

Haec ergo omnia et alia in articulo hoc recensita, indolem seu atmospheram vere iudaicam sententiae Mt 16, 18 reapse manifestant. Attamen, in prima huiusce monographiae parte tantummodo nonnullas conclusiones meae pervestigationis expono, quae in fine alterius partis adimplementum invenient.